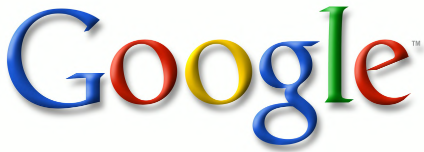
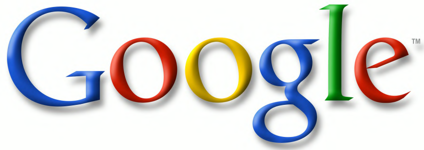
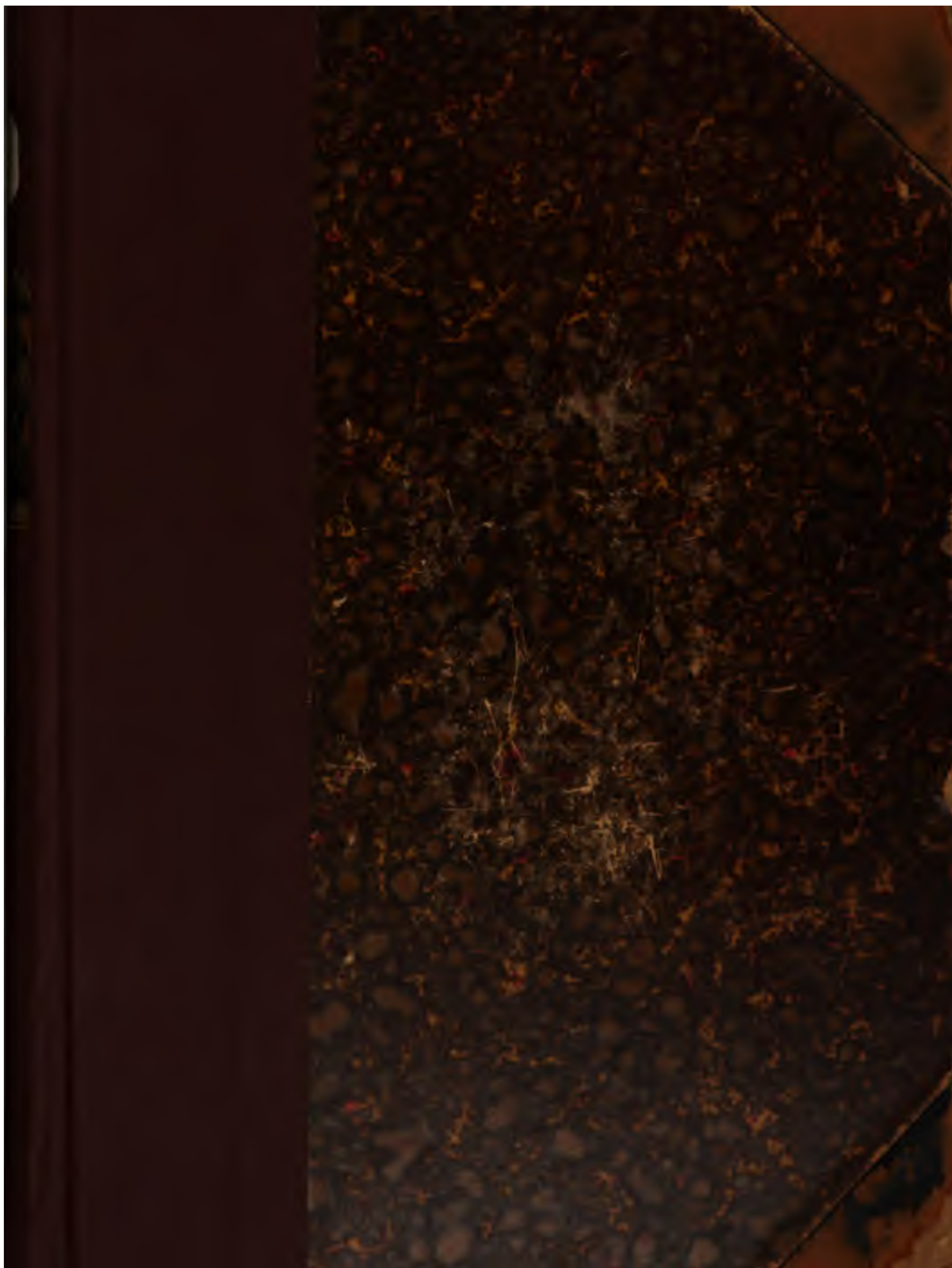






Eugène Schwartz
Fil. Dr

_____ Boströms visdomssatser,
Som skrefvo då för tusen sinnen lag
Och lemnat kvar hos mången än i dag
Af ädel höghet outplånligt drag?

C. D. af Wiretns hälsningstal till Harald Hjärne i Svenska akademien.



Chr. Jac. Boström

ÅT MINNET

AF

CHRISTOPHER JACOB BOSTRÖM

1797 1897

FESTSKRIFT

UTGIFVEN

JANUARI 1897

TILL FIRANDE AF HUNDRADE ÅRSDAGEN
EFTER HANS FÖDELSE



STOCKHOLM
P. A. NORSTEDT & SÖNERS FÖRLAG

STOCKHOLM 1897
KUNGL. BOKTRYCKERIET. P. A. NORSTEDT & SÖNER

UTDRAG

UR

ETT BREF FRÅN BOSTRÖM TILL A. NYBLÆUS

1865

TRYCKT I BOSTRÖMS SKRIFTER, UTGIFNA AF EDFELDT,
SENARE DELEN

För att göra det anförda något begripligare för dig, vill jag försöka att upplysa det genom ett exempel. När du säger t. ex. Socrates, tänker du dig derved säkerligen ett visst menskligt individuum *sås. sådant* d. v. s. du tänker dig en person, som är just bestämd ss. individuell, om än derved blott ganska få af hans bestämn. framträda f. dett medvet. med någon märkbarare klarh. o. tydligh. Huru mycket ligger nu, eller huru mycket har vi att omfatta i begr. om individen Socrates, när vi vill tänka oss honom i hans fullständ. bestämdhet eller individualitet? Först och främst icke blott ~~icke blott~~ hans närmaste personl. bestämn., hans förnimmelser och handlingar och lefnadsöden och omgifningar, utan äfv. hela den närvarande

~~sinnewerlden~~ i hela dess extension och successiva oändlighet; ty
endast genom den bestämda plats, hwilken ~~han~~ individen Socrates intager i den-
na, och genom dess bestämda förhållande, hwaruti han står till
alla dess förflutna, närwarande o tillkommande momenter, är han <u>der</u>
detta bestämda individuum och icke något annat. Men widare
höra ocksa till Socrates på samma sätt alla de särskilta lifs-
former, som äro för honom möjliga, ty utom dessa, såsom de
finnas, wore han icke eller ett fullkomligt bestämdt individuum
uti ett universum, der sådana lifsformer äro möjliga eller
werkliga. Kort sagdt: till individen Socrates ~~höra~~ fullaste be-
grepp och bestämdhet höra Gud och alla andra wäsenden i
universum utan undantag på sådant sätt, som de måste
fattas, när de tänkas såsom hans bestämningar, och då han sjelf
tänkes såsom det genom dem alla bestämda.

Men det är klart att Socrates sålunda fattad af förnuftet
d.v.s Guds fullkomliga idé om Socrates icke kan sjelf såsom sådan
wara bestämd af tid och förändring; ty dels sammanfalla i honom



såsom fulländad och allomfattande det möjliga och det werkliga, och dels faller tiden blott inom de särskilta ofulländade phenomen-werldarne såsom ett himmelssätt hos de ändliga wäsendes, i och för och genom hwilka dessa Phenomenwerldar existera omedelbart. Om jag t.ex. sammanfattar och tänker mig såsom en absolut enhet men närwarande phenomenwerld i hela dess extension och succession oändlighet, så att jag icke, för att så säga, lemnar det minsta slut af honom utanföre, så är det omöjligt att jag kan tänka mig honom såsom sjelf i sin enhet och helhet warande förander-lig eller i tiden; ty jag skulle då nödgas att tänka mig någonting som ännu ej wore werkligt i honom, men wore bestämdt att blifwa det, och jag skulle då äfwen nödgas att tänka mig en tid före honom och en tid efter honom, samt att han i tiden i det hela intoge en wiss wid, hwilket allt står i påtaglig strid med min förutsättning. Wisserligen ingår i det så tänkta begreppet om honom, att han inom sig har tid och uppkomst och förändring och förgängelse för mig och för andra ändliga wä-sendes, sända som icke fatta honom i begreppet, utan endast i föreställning

och känslan och då måste fatta honom blott partiellt och efterhand. Men deraf följer icke att äfven det absolut sanna och fullständiga begreppet om honom också skall vara sjelft timligt och föränderligt; ty om alla sanna begrepp utan undantag och således ock om det ifrågavarande gäller att de äro eviga och oföränderliga och oförgängliga i och för sig sjelfva och säkert ock i och för Gud. Begreppet om en förändring t. ex. behöfver ej sjelft vara en förändring eller föränderligt, och begreppet om en hundradagars resa tar sjelft icke den minsta längre tid än begr. om en enda dags resa, då det i sig sjelft icke har något med tiden att skaffa.

– Men att fatta något sådant det är i sitt begrepp, det är att att fatta det absolut sannt eller såsom det fattas af Gud; och är då någonting blott menskligt eller empiriskt och phenomenell, så fattas det äfven af Gud. ss. något blott sådant; och utan att det så fattades af honom, vore det rent rent af omöjligt för oss att derom hafva eller förskaffa oss något egentligt . begrepp. Endast våra oredliga sensationer och känslor och före-





Chr. Jac. Boström

ÅT MINNET

AF

CHRISTOPHER JACOB BOSTRÖM

1797 1897



FESTSKRIFT

UTGIFVEN

JANUARI 1897

TILL FIRANDE AF HUNDRADE ÅRSDAGEN
EFTER HANS FÖDELSE



STOCKHOLM
P. A. NORSTEDT &

STOCKHOLM 1897
KUNGL. BOKTRYCKERIET. P. A. NORSTEDT & SÖNER

UTDRAG

UR

ETT BREF FRÅN BOSTRÖM TILL A. NYBLÆUS

1865

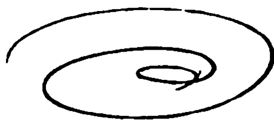
TRYCKT I BOSTRÖMS SKRIFTER, UTGIFNA AF EDFELDT,
SENARE DELEN

För att göra det anförda något begripligare för dig, vill jag försöka att upplysa det genom ett exempel. När du säger t. ex. Socrates, tänker du dig derved säkerligen ett visst menskligt individuum såsom sådant d. v. s. du tänker dig en person, som är just bestämd o. individuell, om än derved blott ganska få af hans bestämn:r framträda f. ditt medvet:de med någon märkbarare klarh. o. tydligh. Huru mycket ligger nu, eller huru mycket har vi att omfatta i begr:et om individen Socrates, när vi vill tänka sig honom i hans fullständ. bestämdhet eller individualitet? Först och främst icke blott ~~icke blott~~ hans närmaste personl. bestämn:r, hans förnimelser och handlingar och lefnadsrön och omgifningar, utan äfv. hela den närvarande

~~tinsawerlden~~ i hela dess extension och succession oändlighet; ty
endast genom den bestämda plats, hwilken individen Socrates ~~han~~ intager i den-
na, och genom det bestämda förhållande, hwaruti han står till
alla dess förflutna, närwarande och tillkommande momenter, är han <u>der</u>
detta bestämda individuum och icke något annat. Men widare
höra ocksa till Socrates på samma sätt alla de särskilta lifs-
former, s. ä. o. för honom möjliga; ty utom dessa, hwarken de
finnas, wore han icke eller ett fullkomligt bestämdt individuum
uti ett universum, der sådana lifsformer äro möjliga eller
werkliga. Kort sagdt: till individen Socrates ~~höra~~ fullstän-
dig och bestämdhet höra Gud och alla andra väsenden i
universum utan undantag på sådant sätt, som de måste
fattas, när de tänkas såsom hans bestämningar, och då han sjelf
tänkes såsom det genom dem alla bestämda.

Men det är klart att Socrates sålunda fattad af förnammen
d. v. s. Guds fullkomliga idé om Socrates icke kan sjelf såsom sådan
wara bestämd af tid och förändring; ty dels sammanfaller i honne

*



ställningar hafwa wi blott för oss sjelfva, och detsamma kan
äfwen sägas om wåra abstracta begrepp – såsom *abstracta*, ehuru det
icke gäller om dem såsom *begrepp*.

absolut sann kunskap vara möjlig, så måste motsatsen mellan förnimmandet och det förnumna försvinna, eller med andra ord förnimmelsen måste sammanfalla med sitt föremål. För att detta skall vara möjligt, måste föremålet vara ideellt, vara ett visst medvetandets innehåll.

Utom de nu anförda bevisen för idealismen uppställde Boström äfven andra indirekta bevis för densamma. I det första af dessa fäster han uppmärksamheten vid den omständigheten, att det ofullkomligt förnumna allmänt erkännes vara någonting, som icke ligger utom medvetandet, och drager däraf den slutsatsen, att det fullkomligt förnumna eller sant varande och verkliga icke kan ligga utom medvetandet.

I det andra indirekta beviset för idealismen ingår Boström i en undersökning af de sinnliga tingen och uppvisar, att dessa, såsom sådana eller såsom de förete sig för oss, icke äro någonting annat än komplexer af kvaliteter, som vi uppfatta med våra sinnen. Om alla dessa kvaliteter gäller, att de äro bestämningar hos våra sinnen eller icke kunna tänkas hos tingen utan förhållande till ett med sinnen förnimmande väsende. Detta erkände t. o. m. Locke i fråga om de s. k. subjektiva sinnena, och Berkeley uppvisade detsamma med hänseende till de objektiva sinnena och de i och för dem varande kvaliteterna, nämligen utsträckning, figur, ogenomtränglighet, rörelse och hvila, hvilka kvaliteter vanligen anses tillkomma tingen i och för sig själfva, oberoende af vår uppfattning, och uttrycka den materiella substansen hos dem.

Man skulle mycket missförstå detta Boströms bevis för de sinnliga tingens relativitet och subjektivitet, om man trodde, att han ville förneka, att någonting substantiellt finnes i dem, och förvandla dem till accidenser hos det mänskliga medvetandet eller alster af detta. Boström yrkar fastmer, efter hvad vi kunna sluta af det föregående, att de sinnliga tingen, för att kunna stå i förhållande till vårt medvetande, måste vara någonting i och för sig själfva men att detta något icke är sinnligt eller materiellt utan osinnligt, en lefvande kraft, som, i sin sanning fattad, måste vara själfmedvetande.

Till detta indirekta bevis för idealismen, vid hvars framställning Boström ingick i en utförligare granskning och vederläggning af materialismen, särskildt i dess form af atomism, slöt sig det bevis, som han hämtade från rummets begrepp och förhållande till vår ande samt från omöjligheten af att någonting i själfva verket kan vara utom (*extra*) själfmedvetandet. Vid denna undersökning omfattar och tillägnar sig Boström först och främst Kants bevisning, att rummet ej är en af medvetandet

oberoende realitet utan en det sinnliga medvetandets bestämning, en uppfattningsform, som tillhör oss såsom sinnligt åskådande varelser. Dock inskränkte sig Boström ej till de grunder för rummets idealitet, som blifvit anförda af Kant, utan lade därtill äfven andra grunder. En sådan fann han genom reflexion på rummets oändlighet. Vore rummet, anmärkte Boström, en utom medvetandet liggande realitet, så skulle också medvetandet vara utom rummet. Med andra ord, rummet skulle då vara begränsadt, alltså ej vara oändligt, hvilket det dock onekligen är. Dessutom inträngde Boström djupare i rummets begrepp än Kant, upplöste det sken af hemlighetsfullhet och oförklarlighet, hvarmed det hos denne är omgifvet. Boström visade nämligen, att rummet är ett nödvändigt uttryck för vårt medvetandes ändlighet eller inskränkning, och på hvad sätt det kan tänkas såsom uttryck för en sådan inskränkning. Då nämligen, säger Boström, rummet icke är utom oss utan inom oss, så måste det hafva någonting med vårt medvetande gemensamt eller vara en form för vårt medvetande. Då nu emellertid rummet ej är en form blott för en viss förnimmelse — en sådan skulle vara ett visst begränsadt rum —, så kan det i själfva verket ej vara någonting annat än själfmedvetandets enhet i mångfalden af sina förnimmelser eller det rena, obestämda själfmedvetandet, ehuru ofullkomligt fattadt och därföre i viss mån företeende sig såsom sin egen motsats. Sanningen af denna lära visar sig vid närmare jämförelse mellan rummet och det rena eller obestämda själfmedvetandet. Likasom själfmedvetandet såsom enhet och första bestämning ingår i alla förnimmelser och kvarstår såsom det sista, hvarifrån ingen abstraktion är möjlig, på samma sätt är rummet den första och enklaste bestämning i alla yttre förnimmelser eller alla s. k. yttre ting, och den sista bestämning, som står kvar, när vi abstrahera från de yttre tingens alla närmare bestämningar. Med denna uppfattning af rummets betydelse löser sig af sig självt den omtvistade frågan, huruvida rummet är tomt eller fullt. Det är nämligen klart, att liksom det rena eller abstrakta själfmedvetandet ej finnes såsom för sig verkligt utan, för att vara verkligt, måste vara på något sätt bestämdt, d. v. s. vara konkret, på samma sätt kan det rena rummet, såsom en blott form, ej vara verkligt utan ett innehåll men är dock alltid verkligt i ett innehåll eller i alla enskilda yttre ting.

På grund häraf ansåg Boström det vara ovedersägligt, att rummet är en form för människans medvetande eller, närmare bestämdt, formen för hennes sinnesmedvetande *in abstracto.* Vi fatta nämligen icke allt i rummet — vi hafva fastmer förnim-

melser, som äro oberoende af allt rum (andliga) likasom af all tid (eviga) —, utan det är blott med sinnena, som vi fatta någonting i rummet. Men om sålunda rummet blott är en form för människans medvetande, så måste — då form och innehåll blott i abstraktionen kunna afsöndras ifrån hvarandra — allt, som är i denna form eller i den uppfattas, ligga inom människan eller utgöra det sinnliga medvetandets innehåll, ehuru det för oss företer sig såsom någonting annat, såsom någonting yttre och främmande.

Ett ytterligare bevis för idealismen ansåg Boström vara gifvet genom omöjligheten att komma till någon kunskap om det verkliga, i händelse detta låge utom medvetandet eller utgjorde någonting annat än medvetandet och dess bestämningar. Klart är nämligen, att äfven om man ville antaga, att en utom medvetandet liggande verklighet skulle kunna göra intryck på detsamma och att detta intryck skulle kunna öfverga till förnimmelse, så skulle det dock alltid förblifva omöjligt att kontrollera förnimmelsens likhet eller öfverensstämmelse med den verklighet, af hvilken den skulle vara en förnimmelse. För att kunna bedöma, om tvenne äro lika, måste man jämföra dem. Men för att jämföra dem måste man fatta bägge och icke blott det ena. Nu kunna vi blott fatta det ena membrum i den ifrågavarande relationen, nämligen förnimmelsen. Att gå utom vår förnimmelse eller vårt medvetande och jämföra detta med ett utom det liggande objekt är omöjligt. Det är ock därför, som skepticismen alltid uppväxer i sensualismens och materialismens spår.

Slutligen finner Boström ett indirekt bevis för idealismen i den mänskliga bildningens gång i allmänhet ifrån sinnlighet till förnuft och särskildt i den filosofiska forskningens utvecklingsgång. Att vid detta tillfälle inlåta oss på en framställning af detta bevis är omöjligt, då därtill skulle erfordras något slags öfverblick öfver hela den högre bildningens och särskildt filosofiens historia.

Vi taga för gifvet, att man här skall möta oss med den anmärkningen, att Boström genom dessa sina bevis för idealismen icke kommit utöfver den standpunkt, som intogs af Schelling och Hegel. Äfven för dem, skall man säga, var medvetandet det hela af all verklighet, alldenstund de fattade naturen såsom ett moment i medvetandets eller den ideella principens utveckling, såsom en lägre form, hvarunder det absoluta fattar och förnimmer sig själft.

Skillnaden mellan Schelling och Hegel å ena sidan och Boström å den andra beror därpå, att den sistnämnde underkastade medvetandets eget begrepp en noggrann undersökning, hvilket de förre underläto att göra. Boström leder sig därför till en absolut ren och fulländad idealism, under det att de förra stannade vid en blott relativ. Att Schelling och Hegel icke med tillräcklig noggrannhet undersökt medvetandets begrepp, röjer sig tydligt däri, att det enligt dem skall ligga i detta begrepp d. v. s. sjelfva begreppet af ett medvetande väsen, att utveckla sig ur ett tillstånd af relativ medvetslöshet och således vara enhet af motsatta moment, af ett lägre potentiellt och ett högre aktuellt. Ett sådant medvetande är ändligt, och Schelling och Hegel hafva genom den angifna åsikten om medvetandet icke kommit utöfver det ändliga medvetandets begrepp. Hela deras filosofi är, kunde man säga, ett enda stort bemödande att stegra det ändliga medvetandet till oändlighet. Ändligheten hos ett sig utvecklande medvetande kan ej dölja sig för någon, som besinnar, att utveckling, såsom nödvändigt innebärande förändring, öfvergång från ett till ett annat, icke kan tänkas såsom oberoende af tidsbegreppet och den inskränkning, som däruti ligger. Ett väsende, som utvecklar sig, kan icke tänkas såsom fullständigt utan blott till en viss grad verkligt eller icke hafva alla sina bestämningar fullt aktuella. All utveckling förutsätter nämligen ett outveckladt innehåll.

Men ett ändligt medvetande kan ej tänkas eller fattas i begrepp annorlunda än under förutsättning af ett oändligt medvetande. Människan skulle ej kunna hafva medvetande om sin ändlighet eller inskränkning och den ofullkomlighet, som däruti ligger, utan att hon hade medvetande om en annan och högre verklighet, ett annat och högre förnuft än sitt eget, och därmed jämförde sig själf. Detta insågs i grunden redan af Des Cartes, när han yrkade, att det mänskliga medvetandet, såsom behäftadt med negation, vore otänkbart utan det oändliga, hvaraf det utgjorde negation, äfvensom af Leibniz, när han förklarade, att det ofullkomliga förnuftet hade sin *ratio sufficiens* i det fullkomliga förnuftet. I själfva verket är det ock denna tanke, som ytterst ligger till grund för de vanliga s. k. bevisen för Guds existens, åtminstone för det kosmologiska, till hvilket det teleologiska beviset utgör en fyllnad.

Anledningen, hvarför Schelling och Hegel antogo, att det ligger i begreppet af allt medvetande att vara underkastadt utveckling och stå i förhållande till en motsats eller vara enhet af någonting potentiellt och någonting aktuellt, ligger tydligen däri, att erfarenheten lärde dem, att det mänskliga medvetandet ut-

vecklar sig steg för steg och står i förhållande till en natur, ett dunkelt moment, hvaraf det är inskränkt. Dock göra sig Schelling och Hegel härvid skyldiga till ett felslut. Däraf, att människan, som är ändlig, måste utveckla sig ur ett tillstånd af relativ medvetslöshet, följer ingalunda, att detsamma ock gäller om hvarje medvetande väsende eller ligger i medvetandets eget begrepp. Också skola vi, om vi reflektera på medvetandets begrepp, inse, att däri icke finnes något hinder för att tänka det såsom oändligt eller såsom fritt ifrån den inskränkning, som ligger i utvecklingen och det därmed förenade motsatsförhållandet. Då nämligen intet genom sig själft kan omedelbart vara motsatsen till sig själft, så kan det ej ligga i medvetandets begrepp att omedelbart tillika vara icke-medvetande eller någonting medvetslöst, ett reellt eller materiellt. Att tänka sig detta är lika så omöjligt som att tänka sig ett ljus, som omedelbart genom sig själft vore mörker. Hos det sitt begrepp motsvarande medvetandet kan således icke finnas ett yttre, objektivt och reellt, som står i motsats till ett inre, subjektivt och ideellt. Det ligger fastmera i medvetandets begrepp att fullt genomtränga sitt innehåll, så att mångfalden af dess bestämningar är fullt homogen med enheten för dem. Med andra ord: det sitt begrepp motsvarande medvetandet är nödvändigt rent ideellt, rent andligt eller blott ande, utan något naturmoment, hvaraf det skulle vara begränsadt och hvilket det skulle behöfva bearbeta och utveckla. Det sitt begrepp motsvarande medvetandet är således aktuellt oändligt, eller det oändliga är just det sitt begrepp motsvarande medvetandet.

Törhända skall man af denna argumentation finna sig mera öfverbevisad än öfvertygad och anmärka, att begreppet om ett oändligt medvetande eller en personlighet, som skulle vara höjd öfver de inskränkningar, hvarmed den mänskliga personligheten är behäftad, blott utgör en — låt vara nödvändig — fordran, till dess man ådagalägger, *huru* ett medvetande är tänkbart, som är fritt från motsatsförhållandet eller icke utgör enhet i motsats. Ett sådant medvetande tyckes vara otänkbart därföre, att medvetandet, så vida det ej skall vara abstrakt och således overkligt, måste hafva ett innehåll, hvilket det urskiljer ifrån sig själft såsom något annat, hvaraf det är bestämdt. Men all bestämning, som tänkes hos medvetandet, innebär en motsats, hvaraf medvetandet inskränkes, enligt den gamla satsen: *omnis determinatio est negatio.*

Innan vi gå att till besvarande upptaga denna anmärkning, torde det ej skada att, till förekommande af hvarje möjligt missförstånd af vår mening, uttryckligen framhålla, att det ligger i

medvetandets begrepp att icke vara i något afseende obestämdt, utan fullständigt eller individuellt bestämdt och således konkret (enhet i mångfald). Att vara medvetande eller förnimmande är i sjelfva verket omöjligt utan att vara medveten om något eller förnimmande på ett bestämdt sätt. Detta erkändes till och med af Fichte, när han yrkade, att det abstrakta (bestämningslösa) jaget icke vore verkligt och att det verkliga jaget icke vore abstrakt (utan innehåll eller bestämningar). För öfrigt är det klart, att om ingen verklighet kan antagas ligga utom medvetandet, efter hvad bevisningen för idealismen har ådagalagt, så måste all verklighet ligga inom medvetandet och detta således vara fullständigt bestämdt. Och denna fullständiga bestämdhet måste vara ursprunglig, så att medvetandets mångfaldiga bestämningar äro gifna på samma gång som enheten. Vore mångfalden i medvetandet icke lika ursprunglig som enheten, så måste mångfalden tänkas uppkomma ur den obestämda enheten. En sådan uppkomst är dock otänkbar, alldenstund den skulle utgöra en skapelse af intet. Fichtes vetenskapslära är en storartad illustration på denna otänkbarhet. Hans försök att ur det obestämda härleda det bestämda misslyckades fullkomligt.

Ligger det sålunda i medvetandets begrepp, att det måste tänkas hafva sitt innehåll ursprungligen i sig, så återkommer — synes det — med förnyad styrka den frågan, huru medvetandet skall kunna tänkas annorlunda än såsom enhet i motsats. Står ej medvetandet i ett motsatsförhållande till hvar och en af sina bestämningar eller till det innehåll, som det urskiljer ifrån sig och hänför till sig? Vi svara: det fullt aktuella medvetandet står ej i något motsatsförhållande till sina bestämningar. Det gäller om detta medvetande, att enhet och mångfald fullt ingå i hvarandra eller att enheten är fullt och utan all uteslutning närvarande i mångfalden, mångfalden åter fullt närvarande i enheten och de mångfaldiga därigenom fullt närvarande i hvarandra ömsesidigt. Denna form af sammanhang är det oändligas form, den uttrycker medvetandets inre oändlighet.

OM PATRIOTISM OCH KOSMOPOLITISM

(Ur en föreläsning, hållen inför Kungl. Vetenskaps- och Vitterhetssamhället i Göteborg)

AF

VITALIS NORSTRÖM.

Det säges ofta i våra dagar, att de kyrkliga och politiska formerna hafva förlorat och alltjämt förlora i individuell utprägling. Orsaken härtill sökes i det växande medvetandet om det gemensamma innehållet i alla religioner och om människornas gemensamma, af nationella inskränkningar oberoende intressen. Och detta framhålles såsom en vinst, bestående i en från ensidighet och vidskepelse renad gudstro och i en till sann humanitet upphöjd lokal- och »patent-patriotism. Ja, man har t. o. m. vant sig vid att bestämma den historiska utvecklingens framsteg efter närmandet till den ståndpunkt, där de positiva religionerna och de historiskt gifna folk- och statsindividualiteterna måste uppgifva sin karakter af effektiva krafter och makter i lifvet. I denna åskådning ligger, enligt min mening, ett dubbelt misstag. Däri ligger för det första ett misstag om hvad som verkligen försiggått och försiggår i tiden. Jag har redan förut haft tillfälle att framhålla, att kulturen i det stora hela icke verkat nivellerande. Hvad som ger den skenet däraf beror på det draget hos densamma, att den alltjämt så att säga ombyter scen för sitt uppträdande, i det att den förlägger sin egentliga verkningskrets till alltmera inre och inre sfärer i människan. Ju högre kulturen stiger, desto djupare ingriper den i det mänskliga väsendet, desto mera väljer den just detta inre till platsen för sin verksamhet och låter de motsatser, hvilka hon innesluter, framträda såsom kämpande åskådningar och sinnesriktningar i stället för såsom krigande stater och folk. I samma mån som kulturmotsatserna förandligas, för-

lora de sin yttre åskådlighet och upphöra de att kläda sig i den yttre handlingens form. Dock må ingen tro, att motsatser mildras, därför att de blifva så att säga ideellt transponerade. Tvärt om få de just såsom andliga sin fulla klarhet och skärpa, och just såsom sådana erhålla de sin väsentliga betydelse. Men de kämpande idéerna och lifsriktningarna fylla icke längre världshistorien med vapnens buller. Styrkans bevisning är ett alltför lättvindigt och bekvämt sätt att afgöra öfver sanning och lögn, rätt och orätt. För den moderna kulturmänniskan, där hon verkligen förtjänar detta namn, står icke öppen en sådan vig utväg att häfda sin personliga och andliga ståndpunkt i kampen mellan hvarandra korsande idériktningar. Målet är för henne ett annat än olika tänkandes med groft våld framtvingade tystnad och yttre lydnad, och därför måste också andra medel väljas. Öfvertygelser, trosformer, idéer kunna icke nås af svärd. Därför får svärdet med allt sparsammare undantag hvila i skidan, fastän mänsklighetens strider alltjämt fortgå, vidgas, skärpas och vinna en alltjämt ökad betydelse.

Det andra misstaget ligger däri, att man såsom den mänskliga utvecklingens mål utpekar en tom gemensamhet, en väsenslös identitet. Det gemensamma i ren och sträng mening äga vi redan i och med det, att vi äga den mänskliga arttypen. Detta kunna vi t. o. m. aldrig göra oss af med, huru djupt än vi sjunka och huru högt vi stiga. Att sträfva för det gemensamma eller allmänmänskliga i denna rent formella bemärkelse är därför i och för sig taget en ren meningslöshet. En sådan sträfvan kan få en rimlig och klar betydelse endast då, om man sätter det gemensamma i motsats mot det åtskiljande, det generella i motsats mot det speciella — eller egentligen det individuella — och fattar utvecklingen såsom tenderande till utplånande af de individuella motsatserna och till enbart fasthållande af en mer eller mindre innehållsfattig mänsklig arttyp och sålunda mäter utvecklingens höjd med dess fattigdom. Men detta är att sätta en falsk generalitet i den sanna universalitetens ställe. Det är icke det allmänmänskliga i betydelse af en homogen massa af människoindivider i samma plan, hvartill den historiska utvecklingen sträfvar, det är icke till det gemensamt mänskliga i formell mening den går fram, utan till det fulländadt mänskliga. Det är icke blott och bar gemensamhet, utan fullkomlighet, som är målet. Men ingen fullkomlighet har den yttre verklighetens gestalt, utan tillhör alltid den ideella världen. Den är en idé och, såsom uppgift, ett ideal. Det, som aldrig på någon bestämd tidpunkt kan inträda i kedjan af empiriska fakta (och dit hör allt det fullkomliga), har evighetsnatur,

enär det *icke* är ett barn af tiden. Det fullkomliga har evighetsnatur, men det verkar i tiden såsom mål för mänskliga sträfvanden. Om detta gäller det aristoteliska *Κινεῖ ὡς ἐρώμενον, οὐ κινούμενον*. Det sätter oss i rörelse genom den kärlek, som det ingifver oss. Det är orsak till verkningar genom den kärlek, det väcker hos andra, men det är i sig själft oföränderligt.

Det, som skiljer idéen från den blotta arttypen, är begreppet om det i arten fullkomliga. Människans idé kan icke stängas inom ramen af de tarfliga karakterer, som empirikern uppräknar såsom utmärkande för begreppet människa i motsats mot andra djur, mot växter och döda ting. Människans idé innefattar dessutom medvetandet om den fullkomliga människan och är därför också på samma gång ändamålssättande och normgifvande för all mänsklig verksamhet. Människans idé är ock människoidealet.

I uppfattningen af mänskligheten och dess historia stå tvenne riktningar skarpt emot hvarandra — i våra dagar liksom nära nog i alla af oss kända tider. Å ena sidan ser man i mänskligheten endast och allenast ett kollektivum, en samling individer, sammanhållna af arttypen, hvilken arttyp sedan kan fattas såsom en mer eller mindre tillfällig eller mer eller mindre konstant enhet. Enhetsbandet mellan individerna består, enligt denna empiriskt-kollektivistiska uppfattning, endast i en oartikulerad likhet, i att äga ett antal på empirisk väg eller genom analys funna egenskaper och karakterer, gemensamma för dessa lika benämnda föremål. En sådan abstrakt gemensamhet tillåter ingen organisk lembildning, intet bestämmande af former såsom högre och lägre, bättre och sämre, utan utgör endast ett fack, dit alla formerna stoppas och däri de alla på samma sätt och i samma grad ingå. Om man ser mänskligheten på detta sätt, med den formellt systematiserande empirikerns ögon, så kan man icke hämta något positivt mål för mänsklig sträfvan från det, som är gemensamt för människorna, från mänskligheten, utan endast från de olika människoindividerna. Mänsklighet, fattad såsom arttyp, äga vi nämligen alla förut — all vår sträfvan förutan.

Den andra åskådningen innefattar individen i en organiskt artikulerad enhet och ser i den sanna mänskligheten icke den tomma arttypen, utan den fullkomliga människan. Till den så fattade mänskligheten stå alla enskilda människor i olika nyanseradt förhållande, allt eftersom de stå på större eller längre afstånd från fullkomligheten eller från idealet. Hvar och en individ uttrycker och återger på ett olika, ett mer eller mindre fullkomligt sätt den i alla inneboende idéen. Människoindividerna äro olika lyckade afbilder af idéen mänsklighet såsom urbild. Hvarje empi-

risk människa är för denna rationellt-organiska uppfattning endast och allenast en form för mänsklighetens eller den fullkomliga människans tidsföreteelse.

Tiden och ämnet tillåta oss icke att närmare ingå på de otaliga spörsmål, som äro förknippade t. o. m. med den blott något så när fullständiga utredningen af den nu skisserade motsatsen. De tillåta oss icke ens att förebygga missförstånd och undvika tvetydighet. Vi måste hasta till att göra tillämpningen af det sagda på vårt föremål.

Vi vilja då säga, att den empiriskt-kollektivistiska åskådningen af mänskligheten i politiskt hänseende yttrar sig och framträder såsom kosmopolitism. Denna åskådning aflyfter nämligen från människorna all innehållsrik och organisk gemensamhet såsom ett tryckande ok och ställer dem lösa och lediga bredvid hvarandra med världen till allas fädernesland och med det enskilda empiriska jaget till mål. Huruvida det sedan kan lyckas att ur egoismen uppkonstruera någon samstämmighet mellan de olika individernas lefnadsmål, det är en sak för sig och hör icke hit. Det enda jag här vill framhålla och betona är, att kosmopolitismen är nära besläktad med den falska uppfattning af historiens gång och mål, som däri inlägger utblottning på individuella motsatser och en tilltagande abstrakt eller schematisk typiskhet. Den rationellt-organiska uppfattningen af mänskligheten innehåller tron på historiska makter, som äro organismer af större omfattning än den enskilda människan och som i mänskligheten hafva sitt lefvande enhetsband, sin lefvande gemensamhet. Ja, den fordrar och förutsätter dem. Mänsklighetens idé innebär den organiskt lemmade totaliteten af allt gifvet mänskligt, men alldeles ingen utblottning på allt det rika och mångfaldiga innehåll, som gömmer sig hos de olika staterna och samhällena, raserna, folken och individerna, hos olika trosformer, politiska och sociala inrättningar. Det finnes en myt hos *Plato* i hans *Symposion*, som vill förklara kärleken mellan man och kvinna genom dessas ursprungliga reala samhörighet i ett enda väsen af högre art, hvilket öfversexuella väsende sedan blifvit splittradt liksom i två hälfter. Dessa hälfter längta nu ständigt efter återförening, efter sammansmältning till det ursprungliga totalväsen, där mannen ännu icke förelåg i sin ensidighet och kvinnan icke i sin, utan den ena liksom täcktes och kompletterades af den andra. Andemeningen i denna Platos myt vill jag tillägna mig, men med den modifikation, att jag förlägger det manligt-kvinnliga totalväsendet icke till en förgången tid, utan till den framtid, som är historiens dragande och riktande mål. I någon mån föreligger ju också

faktiskt denna sammansmältning och ömsesidiga genomträngning mellan det manliga och kvinnliga i barnet, och barnet är framtidens representant. Men jag vill ock vidga mytens omfattning till att nå utanför den rent könsliga sfären. Det är människonaturens allmännaste och i en viss mening och form äfven högsta tendens att häfda sitt eget väsen, att vara något i och genom sig själf. Självständighet är människans högsta mål. Men det är människans och hvarje sig utvecklande väsens lott, det inskränkande och begränsande villkoret vid all dess själfständighetssträfvan, att den verksamhet. som går ut på vinnande af själfständighet, måste förbindas med en genomgående ackommodation efter motsatser. Det är nämligen alldeles omöjligt att fortlefva och fortskrida i världen utan att hämta villkoren för detta fortlefvande och detta fortskridande fran andra varelser än sig själf, och detta gäller i både fysisk och psykisk mening. Vi äro alla djupt beroende af andra, och detta beroende tyder på en brist och en ofullständighet hos oss själfva. Var själfständighetssträfvan kan nu icke bestå däri, att vi söka konservera var egen ofullständighet och ofullkomlighet. Vi komma då genast fram till den punkt, där denna sträfvan slår öfver i sin motsats eller urartar till själfförintelse. Var själfständighetssträfvan maste alltjämt röra sig framat under formen af en kommunikation med motsatta varelser, hvars innersta betydelse är, att vi kompletter oss genom dem. Vi mottaga främmande innehall och införlifva det med vårt eget väsen. Det, som var främmande, göres till vårt eget. Världsprocessens form är organisationen, och organisation är förenande af motsatta elementer till samstämmiga beståndsdelar i ett och samma väsens innehåll. Det motsatta blir samstämmigt genom makten af ett väsen, som låter de motsatta tjäna såsom organer eller medel för samma ändamal, nämligen sitt eget lif. Att krafter i världen te sig såsom motsatta har sin grund däri, att en gemensam lifvets makt där icke är till så stark, att den förmår upptaga dem i sig såsom organer för sitt eget ändamal och pa det sättet sammanböja deras riktningar mot en enda punkt. Det är endast ur synpunkten af en ändlig och begränsad lifvets makt, som den i erfarenheten gifna rikedomen och mangfalden ter sig såsom motsats.

Af det sagda första vi, hurusom världshistoriens arbete, om det skall utgöra en verklig organisation, fordrar och förutsätter högre och starkare lifsmakter än de enskilda människorna. Hvarken naturens rike eller människans värld kan vinna en i högsta mening organisk form annat än genom väsen, högre än bade naturen och människan, och hvilkas tillblifvande för oss i allt rikare

och fastare gestalt är världshistoriens inre mening. Naturföremålen och människan vinna denna form genom att upptagas i dessa högre väsens organism. Högst bland dessa historiska väsen står mänskligheten själf, fattad såsom en personlig enhet. I henne hafva folkandarna sin rot och sitt fäste, och i folkandarna lefva vi enskilda empiriska människor, röras och hafva vår varelse. Vi stå nere på den gifna verklighetens söndrande mark, en mot en och en bredvid en, hvar och en med sina särskilda anlag, behof och intressen. Men vi sträcka oss genom våra idéer och vår ideella verksamhet uppåt genom folkandarna till mänskligheten. Därigenom lyftas de mänskliga motsatserna upp i ett högre organiskt sammanhang. De blifva där icke utplånade till sin art och sitt väsende, utan utväxla endast motsatsens och motsägelsens ofullständighet och ensidighet mot en högre form: den organiska samstämmigheten. På detta sätt stiga vi till en ståndpunkt, där rikedom på innehåll och lif icke längre är motsats, och där självständighet för sig paras med samstämmighet med andra.

Detta sammanböjande till enhet af självständighet och samstämmighet, hvartill lifvet innerst syftar, börjar i familjen och utbildas i kommun, folk och stat till mänsklighet. Ingen kan harmoniseras till sann mänsklighet, som lössliter sig från familjens, folkets och statens personliga grund. Man måste genomgå den utbildningsprocess, som i dem försiggår, innan man kan blifva inlemmad i den sanna mänskligheten. Därför utgör patriotismen en förberedelse för humanismen. Endast den, som älskar 'suset från björkarna kring sin moders gård' och hvars sinne lyftes och hvars vilja styres af fäderneslandets ädla minnen, kan blifva en sann och helgjuten människa.

Det är kosmopolitismens grundfel den fordran, att man skall göra sig fattig på historiskt och traditionellt innehåll, om man vill verka för utvecklingens stora mål. Detta mål kan väl uttryckas såsom människornas förbrödring, men icke såsom deras utjämning till abstrakt likhet. Det är i viss mening broderskap, men det är icke gemensamhet, fattad såsom likhet, icke ens såsom jämlikhet.

Må det tillåtas mig att söka ytterligare belysa den föreliggande motsatsen på ett något annat sätt! Jag vill nämligen ställa denna motsats innanför en mera omfattande, den, som man vant sig benämna motsatsen mellan *liberalism* och *konservatism* och som låter återfinna sig på snart sagdt alla tankens och lifvets områden. När vi använda dessa uttryck, få vi icke tänka på etymologier, som vilseleda omdömet om ordens aktuella meningsinnehåll, och måste vi se bort ifrån den historiska glidningen af

gränsen mellan begreppen, som gör, att hvad som på en tidpunkt uppfattas såsom liberalt på en annan brukar stämplas såsom konservativt och tvärt om. Gränsen mellan dessa begrepp må glida huru som helst: hvartdera har dock sin bestämda plats i förhållande till den i hvarje fall gifna gränsen mot den i hvarje fall föreliggande motsatta leden, sin bestämda karakter innanför den gifna relationen, och det är denna relativa karakter, som är afgörande för motsatsen.

Hvilken är då den skiljande synpunkten, den som sätter särmärket pa hvar och en af dessa kämpande askådningar? Det är enligt min åsikt uppfattningen af *samhället*. All liberalism lånar sin syn på samhället och utvecklingen därinom från de många enskilda människoindividerna, som sägas utgöra samhället. Öfvergången i tanken från den enskilda människan till samhället betyder för liberalismen alldeles detsamma som öfvergången från ett till många, från addenderna till summan. Samhället är en förbindelse mellan enskilda, en ordning, i hvilken de äro ställda och verka i förhållande till hvarandra. Denna förbindelse, detta samband eller denna ordning hvilar helt och hållet pa de enskilda individerna och syftar icke ut öfver summan af dem. Relation till andra är gifven hos hvarje enskild, som därförutan visserligen skulle sakna fullständig bestämdhet och verklighet. Det liberalistiska samhället är nu ingenting annat än summan af alla de relationer, i hvilka hvarje enskild står till alla andra enskilda. Däraf förklaras eller därför är det endast ett annat uttryck, att, enär summan af individerna är det liberalistiska samhällets grund, pluralitetens mening är dess lag och det s. k. allmänna bästa eller, atminstone, sa mangas lycka som möjligt är dess mål.

Den konservativa åskådningen är strängt skild från den liberalistiska. Öfvergangen i tanken från den enskilda människan till samhället innebär för densamma ingen blott räkneoperation, intet blott och bart mångfaldigande af en enhet, utan en förflyttning fran ett väsen till ett annat väsen. Samhället är pa denna standpunkt intet kollektivum, utan en organism, en i sig lefvande varelse. Människoindividerna hafva sin grund i samhället, men samhället är till sin grund och sitt väsende oberoende af individerna. Nu later det likväl icke förneka sig, att det i sig oberoende och själfständigt lefvande samhällsväsendet icke omedelbart och askådligt framträder i människans erfarenhet, utan endast såsom en förnuftig lag eller ordning hos människoindividerna. För människans askådning tar icke samhället individuell och konkret gestalt. Därför är det individuellt lefvande samhällsväsendet för oss endast till såsom en idé, som subjektive och successive

verkliggöres i utvecklingen. På konservativ ståndpunkt är grunden till allt samhällslif en förnuftig idé, idéen om ett individuellt existerande, öfver människan höjdt samhällsväsende, där är lagen det rättsmedvetande, som människan genom denna idé äger, och där är ändamålet för utvecklingen detta ideella väsendes framträdande i människans värld, hvilket eftersträfvas alldeles oberoende af de enskilda människornas lycka. Öfver pluraliteten sätter man där rätten och söker skapa garantier för att rätten också skall kunna uppträda såsom makten, och öfver lyckan sätter man det goda. Man vet där, å ena sidan, att pluralitetens mening *kan* betyda ett mångdubbladt misstag, och å den andra, att den rätta meningen icke blir rättare genom att mångfaldigas eller därför att många hysa den. Man vet där också, både att lyckan icke står i något beräkneligt förhållande till ett på henne direkt riktadt sträfvande — hon flyr alltid den, som jagar efter henne — och att hon förr eller senare osökt erbjuder sig åt den, hvars verksamhet är riktad icke på henne, utan på det i sig goda och rätta, hvilket i detta sammanhang närmast betyder samhället själft.

Hos en liberalism, som kommit till klarhet öfver sin egen natur och sina egna förutsättningar och som låter sitt känslo- och viljelif stämmas och bestämmas efter sina teoretiska åskådningar, kan patriotismen icke rotfästa sig och trifvas. Man kan nämligen icke älska ett rent abstraktum, ett rent kollektivum, sådant som t. ex. det liberalistiska samhället. All kärlek utgör samband mellan lefvande väsen, ytterst mellan personliga. Både kärlekens ägare och dess föremål måste äga lif och ytterst personlighet. Inom det liberalistiska samhället finnes vidare ingen basis för fosterlandskärleken, enär fosterlandet, dess intressen, de uppoffringar och ansträngningar, som kräfvas för dess försvar och häfdande på alla områden, alldeles icke kunna visas stå i något konstant samstämmigt förhållande till den norm, som där i sista hand är måttgifvande och bestämmande: pluralitetens mening om allmänt väl. Det finnes där aldrig några garantier för att ett härskande flertal ser sin fördel och lycka i befordrandet af fosterlandets historiskt gifna och fortplantade idé. Bestämmer man samhällsutvecklingens mål såsom människoindividernas lycka och låter man allt samhällssträfvande ledas af den kloka beräkning, som undersöker lyckans i det yttre liggande villkor, då föres man oundvikligt in i kosmopolitismen, enär man då omöjligen med någon grad af öfverensstämmelse med sin grundåskådning kan värja sig för dess öfversta grundsats: *ubi bene, ibi patria.*

Patriotismen är i grunden solidarisk med den askadning, som i fosterlandets folk och natur återfinner dragen af ett högre personligt väsen, hvilket däri afspeglar sig och gör sig kändt. Kärleken till fosterlandet fordrar, att man erkänner detta väsen såsom högre och förnuftigare än hvarje människoindivid för sig tagen och alla sådana tillhopa. Den fordrar vidare såsom samhällets högsta norm hänsynen till detta väsens allt tydligare framträdande och allt klarare uppenbarelse i människans värld, medvetande, lagar och institutioner, och den stödjer sig på den tron, att individens lycka är djupt beroende af denna uppenbarelses tilltagande klarhet och bestämdhet, men alldeles icke med någon grad af säkerhet låter beräkna sig af den öfver den yttre lyckans villkor funderande och reflekterande klokheten. Fosterlandskärleken har sin grund i en idé och visar hän till en ideell värld, där man en gång får se att säga ansikte mot ansikte i dess fullhet skåda hvad som här endast låter klart fatta sig till sina allra yttersta konturer, men för öfrigt endast ana och tro. Den delar i detta fall lotten med allt annat, som lyfter människan öfver sinneserfarenhetens trånga begränsning och jordelifvets ohjälpliga otillfredsställelse. Religionen lefver också på en idé — så länge nämligen vi icke hafva någon åskadning af det gudomliga. Men det är det egna med dessa idéer, att de hafva omedelbar visshet i sig och med sig för hvar och en, som när sig af deras substans. De stanna dock icke i allt vid trons omedelbara visshet, fastän denna är alldeles tillräcklig för att gifva dem karakteren af effektiva drifkrafter i handlingens värld. Den ideella eller öfversinnliga sanningen är icke ett blott hoppets nödankare och ett blott föremål för tro, den är ock den universellt forskande vetenskapens sista och tyngst vägande ord.

LIFVET OCH FÖRNUFTET

AF

ERIK OLOF BURMAN.

Det i vår erfarenhet omedelbart framträdande lifvet är ännu bundet vid något yttre och företer därför lägre och högre utvecklingsformer. Men den högre utvecklingsformen är icke innehållstommare än den lägre, hvaraf följer, att lifvet i sin renhet icke är abstrakt. Det skulle då blott utgöra en relationsgrund för sina särskilda bestämningar, så att den organiska verkligheten såsom lefvande ägde endast formellt sammanhang, hvars innehåll följde ur något annat än lifvet eller i sig vore icke-lefvande. Ju renare lifvet är, desto mer samstämmiga äro dess organer eller bestämningar, i hvilka lifvet således ingår utan inskränkning. Emedan lifvet icke blott såsom abstrakt enhet omfattar utan äfven såsom reell enhet innehåller sina bestämningar, är det i sin renhet individuellt såsom själfbestämdt. Den verksamma organismen framträder, såsom ändlig, i tvenne verklighetsformer. Han äger nämligen en mera själfständig eller inre lifssfär och ett yttre område, som han genom sina organer bearbetar för att bringa det till samstämmighet med det inre, så att detta genom sin makt öfver det yttre kan fylla sina behof. Ju högre den organiska varelsen står, desto vidsträcktare är denna lifvets makt öfver det yttre. Så t. ex. framträder hos växten lifvet såsom inre i de formade växtdelarna, men dessa äro såsom kroppsliga motsatta lifvet och vanligen fastbundna i en viss omgifning, där de äro i hög grad beroende af yttre förhållanden. Däremot äger djuret i sitt sinne och sin drift organer, som äro mera likartade med lifvet och i högre grad äro oberoende af det yttre. Det kan på olika sätt ordna de yttre tingen såsom medel för fyllandet af sina behof. Högre än djuret står människan redan inom det område, som för bägge är gemensamt, nämligen det sinnliga, ty hennes makt är

mera omfattande och konstant. Hon kan i större omfattning ombilda tingen till medel och beräkna deras verkningar. Djuret drifves af sina ögonblickliga impulser, men människan kan behärska dem och bestämma sig efter allmänna bestämningsgrunder, hvarigenom hennes lif vinner större självbestämdhet. Genom det planmässiga och konstanta bruket af sina organer vinner hon öfver dem och medelbart öfver det yttre en makt, som djuret icke kan erna. Människan trycker i långt högre grad än djuret sin prägel på den omgifvande naturen och betjänar sig af de elementära naturkrafterna.

Betraktelsen af lifvets lägre och högre former visar, att det är medvetet i samma grad, som det är självständigt och mäktigt. I den praktiska verksamheten visar sig tydligast, huru med högre medvetenhet vid syftemålsförnimmelserna lifvets makt är större. Men äfven inom den teoretiska röjer sig detsamma. Djurlifvet har genom sina förnimmelser en inre bestämdhet, men dessas innehåll är yttre och utgöres hufvudsakligen af djurkroppens egna tillstånd, från hvilka lifvet sasom enhet icke tydligt skiljes. Människan däremot fattar sig såsom perdurerande enhet skild från sina växlande tillstånd. Hon objektiverar sina organsensationers innehåll genom att i rummet och tiden sammanbinda dem enligt begrepp. En egentlig värld är icke gifven för djuret, emedan dess lif hufvudsakligen faller inom sinnet. Endast människan sammanfattar föremålen äfvensom deras bestämningar under allmänna former och lagar och äger därigenom egentlig kunskap, och kunskap är makt. Men om människans kunskap icke sträckte sig utöfver den sinnliga verkligheten, sa vore likväl medvetandet en form, som icke ägde en inre fullständig bestämdhet utan blott vore ett förhållande. Men i sin högsta form fattar sig medvetandet sasom individuellt jag oberoende af hvarje förhållande och äger i sin bestämdhet af andra jag ett innehåll, som icke väsentligen är objekt. Lifvets sammanhang med medvetandet kan därför icke fattas såsom förhallande mellan ting och egenskap. Genom egenskapen begränsar sig tinget mot andra (t. ex. en kropp äger färg genom att bryta och aterkasta ljuset mot ett synorgan), men medvetandet utgör icke en sådan begränsning, emedan det innehaller alla lifvets bestämningar. Det, som tänkes stå i förhållande till medvetandet, förnimmes och är saledes en form af medvetandet, hvilket självt, sasom det gemensamma för allt förnummet, är dess form. Det betraktas nämligen i förra fallet såsom den reella enheten, som innehaller, i det senare sasom den formella, som omfattar sina bestämningar. Sasom bekant, fattade Kant medvetandet såsom egenskap, emedan det är erfarenhetens formella enhet.

Dock kunde han icke fasthålla dess strängt formella karakter, emedan han erkände det vara självverksam grund för det speciella sammanhanget i erfarenheten. Och vid betraktelsen af den organiska naturen fann han denna vara otänkbar utan ett intuitivt förstånd, som är grund för både form och innehåll, emedan det, genom att tänka sig självt, tänker sin fullständiga bestämdhet. I lifvets lägre utvecklingsgrader synes medvetandet vara blott form, men i de högre sammanfalla lifvet och medvetandet allt fullständigare. Till denna insikt kommer man äfven genom att betrakta lifvet såsom objekt för medvetandet. Då den lefvande varelsen förnimmer sig själf såsom lefvande, så ingår lifvet såsom innehåll i medvetandet. Men om det endast med inskränkning inginge i medvetandet, så att det blott till någon del ägde dess form men för öfrigt vore uteslutet, så skulle kunskapen om lifvet sakna sanning, emedan detta icke vore för sig självt (såsom förnimmande) hvad det i sig självt är. Medvetenheten hos lifvet skulle, såsom inskränkande detta, innebära förhållande till en motsatt verklighet, och således skulle lifvet vara osjälfständigt i samma grad, som det vore medvetet, hvilket strider mot erfarenheten. Såsom medvetet är lifvet för och genom sig självt, hvaraf följer, att lifvet och medvetandet sammanfalla. De äro självändamål hos den organiska varelsen, hvilket vore omöjligt, om de skulle inskränka hvarandra.

Lifvet är den verklighet, som enligt sitt begrepp är fullkomlig, ty det är såsom andligt självständigt, såsom evigt samstämmigt och såsom individuellt (eller organiskt) fullständigt bestämdt, utan alla inskränkningar. Den antika filosofien kom egentligen icke längre än till väsendets ontologiska attributer. Aristoteles fattade det fullkomliga såsom begrepp. Detta framträder i naturen såsom lefvande och individuell verklighet, därigenom att det är ändamål, som genom sina organer utgör ett inom sig slutet helt. Detta hela är själen, som i den organiska kroppen har sin individualitet, men denna förutsätter en viss motståndskraft hos kroppen såsom själens eller den formande kraftens material, hvarigenom själen framträder i en flerhet af till graden skilda former, men därföre äger en blott relativ fullkomlighet och hänvisar på det absoluta begreppet. Detta fattade han såsom det rena lifvet, som är actus purus. Det innehåller ingenting sig motsatt, eller är i intet afseende outveckladt och ofullkomligt, utan är i alla afseenden verkligt genom sig självt därigenom, att det tänker sig självt. Det rena lifvet är förnuftets på sig självt riktade energi och enteleki. Det kan icke tänka något annat än sig självt, ty eljest skulle det vara lägre än det, hvaraf det bestämmes. Såsom tän-

kande något annat skulle det vara bestämbart af detta eller rörligt i förhållande till detta såsom grund för rörelsen. Genom denna sin uppfattning af väsendet såsom tänkande har Aristoteles förberedt den kristna filosofien, men själf icke afgjordt intagit den noologiska ståndpunkten, emedan han icke kunde frigöra sig från en naturalistisk uppfattning af tänkandet sasom en verklighet i rummet och tiden. De noologiska attributerna förutsätta en utförd antropologisk undersökning, till hvilken fenomenologien direkt leder genom sitt resultat, att väsendet är lifvet och detta är medvetande.

Analysen af den gifna verkligheten ur den subjektiva eller antropologiska synpunkten leder till den slutsatsen, att väsendet är förnuftet. Hela erfarenheten har sitt närmaste subjekt i människan, som är ett sinnligt-förnuftigt väsen. Sinnligheten uttrycker hennes ändlighet, ty den sinnliga verkligheten upplöser sig i relationer. Förnuftet utgör människans själfständiga väsen. Betraktadt blott ur själfständighetens synpunkt, är förnuftet själfmedvetande. Detta är såsom kvalitativt väsen rent enkelt. Medvetandet kan, såsom redan är framhallet, icke tänkas såsom blott egenskap hos lifvet såsom något annat, ej heller hos någon från medvetandet på något sätt skild substans. Att fatta denna såsom i nagot afseende varande utan medvetande är orimligt, ty att något är betyder, såsom Boström bevisat, att det förnimmes. Medvetandet sammanfaller såsom kvalitet med sin substans, sa att deras skillnad blott äger rum i det diskursiva tänkandet, som i omdömet fattar väsendet såsom predikat till sig själft såsom subjekt. I den teoretiska verksamheten skiljer människan sig sasom jag fran alla sina förnimmelser, så att jaget icke är den blott formella enheten af dessa utan reell enhet. Då jaget ingår i alla förnimmelser, äga de därigenom en samstämmighet, som icke är en blott likhet i nagot afseende utan afser arten af deras verklighet. De äro nämligen sasom funktioner verkliga genom jaget, som saledes är deras subjekt. Men det mänskliga själfmedvetandet är ett ändligt subjekt, emedan det har funktioner, som äro i nagon grad motsatta medvetandet och utgöra objekt för detta. Denna motsats är likväl icke väsentlig för medvetandet. De förnuftiga förnimmelsernas innehåll är fullt samstämmigt inom sig och med det subjekt, för hvilket det är gifvet. Det absoluta förnuftet maste tänkas såsom fritt fran all sinnlighet och den motsats, som utmärker denna, och är således rent subjekt, som utan all inskränkning ingar i sin bestämdhet. Denna kan sasom sadan icke ens fattas såsom en flerhet af förnimmelser. Människans förnimmande är äfven i sin högsta form diskursivt, sa att om det än i sina för-

nuftiga begrepp har ett genom sig själft samstämmigt innehåll, så skiljas de likväl af jaget från hvarandra och medelbart från jaget själft. Det mänskliga tänkandet är ett dömande, som successivt fattar en flerhet af predikater om ett gemensamt subjekt. Dessa predikater utesluta hvarandra icke såsom predikater utan såsom funktioner. Det mänskliga förståndet vinner nämligen sitt innehåll genom analys af ett material, hvars motståndskraft det aldrig fullt öfvervinner. Det kan därför icke sammanbinda sina tankar med bibehållande af deras fulla aktualitet utan måste öfvergå från den ena till den andra sidan af den verklighet, som utgör dess föremål. Men för det absoluta förnuftet finnes intet yttre, emedan det är fullt självständigt. I dess tänkande bortfaller således skillnaden mellan olika sidor af ett subjekt. Detta inses däraf, att kopulan i omdömet uttrycker samstämmigheten mellan subjektet och predikatet. Tänkes kopulan fullt svara mot sitt begrepp, så utgör hon ren identitet. I stället för dömandet inträder den intellektuella åskådningen, där subjektet fullt sammanfaller med sin bestämdhet. Men däraf följer icke, att det är en tom form. Om man i det mänskliga tänkandet upphäfver all åtskillnad, så att alla bestämningar sammanfalla till enhet, så blir denna innehållslös eller abstrakt, för så vidt den är egentlig tanke, och formlös eller omedveten, för så vidt den skall vara konkret. Inom det ändliga är ingenting verkligt utan att vara ett sådant helt, inom hvilket innehallet på något sätt skiljer sig från formen, så att den såsom mångfald är motsatt formen såsom enhet. Om det absoluta förnuftet måste man, när man betraktar det inom sig, neka alla relativa och korrelata bestämningar, såsom form och innehåll, enhet och mångfald, grund och följd o. s. v. Men däraf följer icke, att det saknar den verklighet, för hvilken dessa inom det ändliga området utgöra förutsättningar. Om det absoluta i sitt eget förnimmande af sig själft icke skiljer sig såsom grund från sin bestämdhet såsom följd, så innebär det fullständiga sammanfallandet af grund och följd icke, att det absoluta vore omedvetet. Abstraktion och succession utgöra ingen förutsättning för det rena förnuftets aktualitet. Detta är saledes såsom ren identitet i sin bestämdhet icke »natten, i hvilken alla kor äro svarta», eller det rent obestämda, ty det har all den verklighet, som ligger i det ändliga medvetandets bestämdhet men utan dess polaritet eller differens. Man kan invända, att då ingen mänsklig tanke är verklig utan att innebära korrelation eller begränsning, så vore det omöjligt att begripa det absoluta förnuftet sådant det i sig är. Och man måste medgifva, att det är omöjligt att bildligt fatta det, emedan hvarje bild innebär motsats mellan inre och

yttre. Men väl kan man i den mänskliga tanken skilja ut den högre sidan från den lägre och till det mänskliga medvetandet hänföra den brist på samstämmighet, som finnes i dess uppfattning af det absoluta.

Liksom människans teoretiska bestämdhet hänvisar på förnuftets samstämmighet såsom rent subjekt, som utan all inskränkning ingår i sin bestämdhet och således är icke blott självmedvetande utan allvetandet, för hvilket ingen skillnad mellan innehåll och objekt är gifven, så hänvisar hennes praktiska bestämdhet på det rena förnuftets fullständiga bestämdhet såsom person. Den teoretiska verksamheten går abstraherande från det konkreta till jaget för att fatta detta rent och sedan fatta det konkreta såsom följd eller modus af detsamma. Jaget utgör enheten, som såsom grund eller bestämning sammanbinder sina förnimmelser till ett helt, utom hvilket dessa icke kunna tänkas. Detta förhållande svarar mot det rent logiska omfångsförhallandet (enhet i mångfald). Den praktiska verksamheten fortgår determinerande från den mera obestämda viljan till den konkreta verkligheten för att upptaga den till innehåll i viljan. Den är enheten, som genom sina bestämningsgrunder är ett helt. Detta förhållande svarar mot det rent logiska innehållsförhållandet (enhet af mångfald). Ur teoretisk synpunkt är mångfalden följd eller modus af enheten, ur praktisk är mångfalden det självständiga, som viljan behöfver för sin egen självständighet. Inom det sinnliga omradet är detta (det goda) matt- och gränslöst, så att viljan inom detsamma icke vinner det fullständigt goda, och ju mera den däraf låter bestämma sig, desto mera växer dess behof. Endast det eviga eller förnuftiga släcker fullständigt viljans törst. Sedelagen fordrar, att alla människor skola behandla hvarandra såsom absoluta ändamål eller självändamål, icke såsom blott relativa ändamal eller medel. Genom att medvetet och fritt ömsesidigt upptaga hvarandra till sina bestämningar utgöra de ett personligt helt, som i hvarje medlem är verkligt på ett individuellt sätt. Tydligast framträder detta inom det religiösa lifvet. Kyrkan är icke ett bolag, utan en organism, där det lefvande hufvudet innehaller lemmarna och dessa innehalla hufvudet och hvarandra. Men människan är ändlig person, emedan hon har sinnlig bestämdhet, som inskränker den förnuftiga, och hon förutsätter saledes den oändliga personen, som är det absoluta förnuftet. Detta är individuellt genom fullt självständig och samstämmig bestämdhet, som icke pa nagot sätt utgör ett förhallande mellan personer utan är den oändliga personen utan all differens

— ◆—

F. D. LANDSHÖFDING TREFFENBERGS SVAR

Å EN FÖR HONOM UTBRINGAD SKÅL VID AFTÄCKNINGEN AF PROFESSOR BOSTRÖMS PORTRÄTT I NORRLANDS NATIONSSAL I UPSALA DEN 20 MAJ 1893.[1]

Mina Herrar!

För den heder, som mig bevisats genom inbjudningen till dagens fest och genom den skål, som nu mig ägnats, beder jag att få betyga min varma tacksamhet. Denna heder är alltför stor i förhållande till min lilla andel i förtjänsten därför att bilden af en utaf Norrlands yppersta söner, sådan flera bland oss sågo honom på hans äldre dagar, blifvit införlifvad med nationens förutvarande porträttgalleri.

[1] Om anledningen därtill, att äfven denna lilla obetydlighet fått plats i så förnämt sällskap, som öfriga publikationer i minnesskriften erbjuda, torde det tillåtas mig att få meddela följande upplysningar.

Vid ett besök nämligen för några år sedan på Norrlands nationssal i Upsala fästades min uppmärksamhet på ett sannolikt på 1820- eller 30-talet måladt porträtt af professor Boström, hvilket syntes mig endast föga påminna om hans utseende, sådant detta sedermera på 1840- och 50-talet hos mig, under åhörandet af hans föreläsningar, lifligt inpräglade sig i minnet och där ännu kvardröjer. Då jag emellertid ansåg synnerligen önskvärdt vara, att en verkligt trogen yttre bild af Boström blefve bevarad åt eftervärlden, och jag tillika ägde kännedom därom, att dåvarande teckningsläraren vid högre elementarläroverket i Falun, numera aflidne C. E. Källström, visat sig hafva en sällsynt förmåga att endast med tillhjälp af fotografier efter åtskilliga aflidna personer och utan att hafva sett dessa personer i lifstiden, på ett lyckadt sätt måla deras porträtter, vände jag mig till Boströms brorson hans excellens statsministern med förslag att på försök anlita Källström för att porträttera farbrodern, filosofen, efter ett par inom släkten befintliga fotografier. Förslaget antogs och försöket lyckades så, att excellensen Boström icke blott kunde till Norrlands nation förära det porträtt, som vid ofvannämnda tillfälle aftäcktes och enligt många samtidas enstämmiga vittnesbörd i lefvande drag troget återgifver bilden af den aflidne, utan äfven lät af samma porträtt måla en kopia, som förvaras på fädernegodset Östanås. Vid aftäckningsfesten hade man den godheten att hedra mig med en skål, och det är mitt svar på denna skål, som här ofvan kommit att införas, utan att jag därför gitter anföra annan än den helt visst svaga ursäkten, att jag gifvit vika för den ärade utgifvaren hr lektor Keijsers önskan.

Uti ett fragment till självbiografi, som icke på mitt eget utan på en annans initiativ för några år sedan råkade blifva tillgängligt för allmänheten, framhöll jag såsom en sällsynt lycka för mig, att min goda genius, särskildt under min studenttid här i Upsala, fört mig tillsammans med så många stormän på andens område, och jag hade den fåfängan att namngifva flera bland dem. Om härvid saknas namnet *Kristoffer Jakob Boström*, så är det därför att min beröring med Boström nästan uteslutande inskränkte sig till tentandens med examinatorns och att tentanden lyckligtvis ägde tillräcklig förmåga af självkritik för att snart upptäcka, att, till följd af hans egen andes daning, han var hänvisad att vackert hålla sig endast på ytan af sådana *res abstrusæ atque absconditæ*, på djupet af hvilka Boströms forskande ande rörde sig. Denna upptäckt var så mycket mer påkostande som, jämte det att den måste för mig afstänga möjligheten att söka närma mig Boström eller att annorledes än på behörigt afstånd beundra och hänryckas af den storslagne läraren, den tillika innefattade en förödmjukande påminnelse därom, att det föga båtade mig, att jag tillkämpat mig ett permebref, i kraft hvaraf jag kunde dokumentera mig såsom *legitime promotus philosophiæ doctor*, visserligen med endast tretton och ett halft betyg i filosofie kandidatexamen, men dock, såsom herrarne finna, med ett halft betyg utöfver det på den tiden gällande minimum för att slippa igenom examen. Därtill kom ytterligare en annan förödmjukelse, i det att jag började misstänka, att jag vansläktats från mina förfäder, eftersom jag verkligen kan åberopa filosofiska anor, hvilket förmodligen är en nyhet för eder alla, men hvarom I kunnen öfvertyga eder, om I behagaden nu åtfölja mig på en liten seglats utmed Göta älf i dess lopp från Trollhättan till Lilla Edet. I skolen nämligen då på vänstra älfstranden, eller på Västgötasidan, finna, hurusom, inemot att man nalkas Lilla Edet, en liten landskyrka reser sig mot höjden på en vacker kulle, som behärskar den närmast omgifvande nejden. Detta är Åsbräcka kyrka, och på kyrkogården invid densamma hvilar i det tysta, jämte många andra af min släkt, äfven min morfars far, i lifstiden kronofogden och tituläre landskamreraren *Nils Ahlberg*. Går man vidare in i självfva kyrkan, så skall man finna framme i koret en stentafla inpassad i muren och försedd med en inskription, utvisande den aflidnes namn, yrke och karakter jämte födelse- och dödsår samt bland annat följande notis: »werkelig philosoph i lifvet och i döden». Nu torde väl kunna hända — och den saken lärer väl numera icke kunna utredas —, att detta eftermäle icke får tagas i strängare bemär-

kelse, än att min morfars far, i likhet med många andra af den bildade medelklassen under förra århundradet, delat det så kallade upplysningstidehvarfvets allmänna åskådningssätt i teorien och tillämpat dess maximer i praktiken. Men huru som helst härmed nu må förhålla sig, ett är dock visst, och det är att, *om* det verkligen funnits en filosofisk ådra i släkten, så har densamma totalt utsinat hos den, som här har äran att representera samma släkt. Detta hindrar dock icke, att jag liksom så många andra, som sett och hört Boström i katedern, kunnat ur de visdomsläror, som här i rikligaste mått utflödade, uppsamla och i troget minne och sinne bevara spridda intryck af oförgängligt värde.

Från denna urkälla vill åtminstone jag för min del härleda öfver hufvud taget hela riktningen af mitt politiska tänke- och handlingssätt, hvilket jämte själfva källan varit och väl ännu är så mången en förargelse och en galenskap. Jag har härvid mer eller mindre omedvetet varit påverkad af reminiscenserna från den Boströmska rättsfilosofien i allmänhet och särskildt den grundläggande sanningen, att det förnuftiga har i sig inneboende en mäktig kraft att själfmant förverkliga sig äfven på statslifvets område, och att följaktligen statsmannens uppgift härvid bör vara hufvudsakligen af negativ beskaffenhet och sålunda inskränka sig till att varsamt undanrödja hvad som i förhandenvarande tidsomständigheter ställer sig hindrande i vägen för statslifvets förnuftiga utveckling.

Äfven från ett annat område af Boströms forskningsfält, eller religionsfilosofien, bevarar jag ett det dyrbaraste minne. Jag hvarken kan eller vill nämligen glömma den rörande pietet, med hvilken Boström, då jag första gången hörde honom börja en ny kurs i religionsfilosofien, i några inledande anmärkningar till densamma förberedde oss lärjungar på sannolikheten däraf, att de undersökningar, hvilka han ämnade inför oss anställa, skulle komma att i mer eller mindre mån modifiera föreställningar, hvilka från barndomen varit oss kära.

Med sådana minnen af Boström och härmed förbundna känslor af vördnad, tacksamhet och tillgifvenhet förklaras lätt, om det för mig blef en högtidsstund, då jag sommaren 1877 under ett flyktigt besök i Piteå, det första och sannolikt äfven det sista, fick, utanför det tjäll, hvarest en gång Boströms vagga stod, jämte några andra resenärer i nattens tystnad deltaga i afsjungandet af Upsala-studenternas *Carmen sæculare* för utmärkta män och dessas minnen: »*Integer vitæ*». Med sådana minnen och känslor är det ock lätt att förstå, att äfven nu för mig en ny högtidsstund är inne, då mig förunnats att på det ställe, hvarest

Boströms grafkulle grönskar, deltaga i firandet af ärefesten för honom, »hvars minnes ljus», såsom dagens skald sjunger, »icke är släckt i Norden», och, jag hoppas det, icke heller någonsin skall släckas, ty åt honom skall helt visst framtiden med större trygghet, än om min gamle morfars far, gifva det eftermälet: »Han var en verklig filosof.»



NÅGRA ANMÄRKNINGAR OM DARWINISMEN

AF

TAMERLAN THORELL.

(Ur hans svenska manuskript till »*Études Scorpiologiques*»).

— — — — — — — — — — — — — — — —

Af hvad jag förut yttrat framgår redan, att jag är en afgjord anhängare af läran om arternas ursprung och utveckling ur hvarandra, eller af den så kallade *descendens-* eller *evolutions-teorien.* Enligt denna teori stå den nuvarande skapelseperiodens alla djur och växter i ett genetisk sammanhang med de förutgångna tidsperiodernas: alla härstamma från ett större eller mindre antal ytterst enkla organismer, som under loppet af tallösa generationer utvecklat sig till den nu existerande djur- och växtvärlden. Det är *Darwins* odödliga förtjänst att hafva på ett så klart och öfvertygande sätt framlagt bevisen för denna lära, att det numera knappast finnes någon vetenskapligt bildad naturforskare, som tror, att de nu lefvande djur- och växtarterna från begynnelsen varit sådana, de nu äro — en förtjänst, som ej blifver mindre, äfven om det skulle visa sig, att *Darwin* tilldelat vissa på organismernas successiva förändringar inverkande omständigheter en större betydelse, än de i verkligheten äga. Af de många skäl, som tala för descendens-teorien, är *ett* för mig af afgörande vikt, det nämligen, att man endast med denna lära kan förklara uppkomsten af sådana djur, däggdjuren till exempel, som för sin existens äro beroende af andra individer af samma art. Ingen lärer antaga, att ett så högt organiseradt djur, som ett däggdjur, kunnat uppstå fullt utveckladt och i stånd att sköta sig själft, så vida han nämligen ej tror på underverk; men för underverk finnes inom naturvetenskaperna ingen plats: naturforskaren kan ej erkänna något inom sinnevärlden fallande faktum för oförklarligt mera än det enda, att en sinnevärld finnes till. Hvarje däggdjursart måste

således nödvändigtvis under en följd af generationer ha genomlupit utvecklingsstadier, under hvilka det för sin näring varit oberoende af ett moderdjur, hvilket det nu icke är; och på dessa stadier af sin utveckling måste det ha haft en byggnad, som hänvisat det till helt andra, *lägre* grupper. — Om de ursprungliga formerna varit en, få eller många, därom kunna meningarna vara delade; troligast är väl, att då de oss obekanta förhållanden inträdt, som betingade de första lefvande väsendenas spontana uppträdande på var jord, en stor mängd individer samtidigt uppstått, men att, då dessa förhållanden väl ej öfverallt voro liktidiga och identiska, på olika ställen uppstått något olika former, som bildat utgångspunkter för talrika, olikartade serier af organismer.

Men ehuru jag är öfvertygad om arternas föränderlighet och successiva öfvergång till nya arter, kan jag dock icke obetingadt antaga den hypotes, som *Darwin* och *Wallace* uppställt för att *förklara* denna utveckling, den så kallade *selektions-teorien*. Det är visserligen ej något tvifvel underkastadt, hvarken att en mer eller mindre häftig konkurrens eller »kamp för tillvaron» i allmänhet äger rum mellan de i hvarje tidsmoment existerande individerna och arterna, ej heller att de, som äro bäst organiserade för att under förhandenvarande förhållanden finna sin utkomst, segra i denna kamp, lefva längre samt fortplanta sig och de egendomligheter i deras organisation, som satte dem i stånd att besta i täflingen, under det att de svagare och mindre väl utrustade duka under och så småningom utdö. Att det »naturliga urvalet» (»natural selection»), hvarmed man betecknar denna de lämpligare organiserade formernas seger öfver och utträngande af de för omständigheterna mindre passande, spelar en mycket stor roll i naturen och i väsentlig mån bidragit att gifva djur- och växtvärlden det utseende, som den inom hvarje tidsperiod äger, kan därför ej med fog bestridas. Men att detta naturliga urval är *grunden* till de förändringar, som de särskilda organismerna undergått, är därmed ingalunda gifvet. Genom det naturliga urvalet *utgallras* endast de svagare eller för förhållandena mindre passande individerna och arterna, så att de bättre organiserade ensamt stå kvar; de olikheter i organisationen, hvarpå segern eller nederlaget berodde, ha ej åstadkommits af det naturliga urvalet, ty dessa olikheter måste ju funnits till, *innan* »natural selection» kunde börja verka. Med lika skäl, som att det naturliga urvalet är orsaken till de modifikationer, hvarigenom de kvarlefvande formerna utmärka sig framför de utdöda, skulle man kunna påstå, att en epidemi, genom hvilken alla i ett visst afseende underlägsna individer blifvit utgallrade, är orsaken till de företräden i de öfver-

lefvandes organisation, som betingat dessas förmåga att motstå sjukdomen; hvilket tydligen vore oriktigt. Väl har det påståtts, att organismerna variera lika mycket åt alla möjliga håll och att det således är det naturliga urvalet, som ensamt ger utslaget och bestämmer, hvilka variationer blifva beståndande och vidare fortplantas. Men att en dylik, fullkomligt obestämd variabilitet någonsin äger rum inom den organiska naturen, har icke blifvit bevisadt, hvaremot allt häntyder på att de variationer, som kunna utvecklas och fortplantas, äro riktade åt vissa håll och inskränkta inom bestämda gränser, inom hvilka spelrummet för det naturliga urvalets verkningar är inskränkt.

Det torde således vara bland *orsakerna till individernas variationer*, vare sig att dessa orsaker äro inre eller yttre, som man har att söka orsakerna till *arternas* föränderlighet. Också torde väl numera de flesta anhängarne af *Darwins* lära komma öfverens om det antagandet, att de särskilda variationerna, genom hvilkas fortfarande summering åt ett visst håll de olikheter slutligen uppstått, som åtskilja olika arter, släkten, familjer o. s. v., ha sin grund i många, oss till en stor del ännu obekanta *yttre omständigheter*, och att man således i dylika omständigheter, och *icke* i en inneboende tendens att utveckla sig i en bestämd riktning, har att söka hufvudorsaken till arternas fortgående förändring och till hela den underbara mångfald och harmoni, som den organiska världen företer. Det är därför mot *denna* form af selektions-teorien, som jag här vill framställa några anmärkningar.

Att yttre förhållanden i vissa fall inverka modifierande på organismen, och att dylika modifikationer kunna gå i arf och fortfarande ökas, kan icke nekas. Ett organ, till exempel, som under en följd af generationer icke fungerar, atrofieras så småningom, blir rudimentärt eller försvinner. Men de yttre omständigheternas verkan torde inskränka sig därtill, att de dels åstadkomma ett *tillbakagående* i utvecklingen, dels *påskynda* och *underlätta* utvecklingen af modifikationer, som redan inträdt, eller låta dessa åter framträda, om de af andra omständigheter blifvit undertryckta. Att de kunna skapa något nytt, t. ex. ett nytt organ, vet jag ej att man hittills iakttagit. Tydligen äro i de flesta fall de yttre omständigheterna icke *grunden* till de förändringar, som de synas åstadkomma, utan utgöra blott de nödvändiga *villkoren* för att den i organismen inneboende tendensen till förändring må kunna träda i verksamhet. En viss temperatur är t. ex. nödvändig för att ett hönsägg skall kunna utveckla sig till en kyckling; men icke är värmen grunden till utvecklingen, utan denna beror ytterst på en i ägget inneboende tendens eller *kraft;* och på en analog

kraft beror utan tvifvel den utveckling, genom hvilken en mera högt organiserad art framgår ur en lägre. Endast i förening med denna åsikt förtjänar descendens-läran namnet *evolutions*-teori och dess anhängare namnet »evolutionister»; ty i begreppet *utveckling* innebäres med nödvändighet, att det, hvartill något utvecklar sig, potentiellt eller till anlaget redan finnes i det, hvarifrån utvecklingen utgått: så t. ex. *utvecklar* sig ett ollon till en ek därför, att eken redan till anlaget finnes i ollonet. En förändring, som endast beror på yttre orsaker, kan endast i oegentlig eller figurlig mening kallas utveckling.

Det är, som bekant, en nödvändig följd af selektions-teorien, en följd med hvilken denna står eller faller, att endast de modifikationer bibehållas och fixeras genom det naturliga urvalet, hvilka äro af *nytta för individen* i dess kamp för tillvaron, under det alla öfverflödiga eller skadliga nybildningar småningom borteliminerras och försvinna. Kunde man nu uppvisa, att modifikationer verkligen uppstått, som, oaktadt de ej varit af någon nytta för individen, dock fortfarande under loppet af en mängd generationer summerats och slutligen uppträdt såsom organer, hvilka alls icke hafva någon betydelse för de individer, som äga dem, men i stället t. ex. äro nyttiga eller nödvändiga för *släktet* eller för *andra* individer, så vore, såsom *Darwin* själf erkänner, selektions-teoriens otillräcklighet att förklara de nya och högre formernas framträdande ur de lägre därigenom adagalagd; och man skulle då drifvas till antagandet af en i organismen inneboende *tendens* att utveckla sig just i denna bestämda riktning. Men det vill synas, som vore det långt ifrån svårt att påpeka dylika, med selektions-teorien oförenliga fakta. För att blott anföra ett par, må det frågas: af hvad nytta kunna väl rudimenterna till *generationsorganer* ha varit för de individer, hos hvilka de först uppträdt, eller för dem, hos hvilka de så småningom, genom en mängd generationer, utvecklat sig, innan de började fullgöra sina funktioner? Tydligen ej till någon nytta alls; hvaremot dessa organer spela en så viktig roll i den organiska skapelsens utveckling — hvilken ju är för individernas välbefinnande fullkomligt likgiltig —, att dem förutan den högre växt- och djurvärlden aldrig skulle kommit till stånd. Och huru skall man med selektions-teorien kunna förklara uppkomsten af sådana organer som däggdjurens lifmoder och mjölkkörtlar, hvilka uteslutande gagna *ungarna*? Huru många generationer måste ej hafva följt på hvarandra, innan de första anlagen af dessa organer kunnat utveckla sig därhän, att de kunde börja funktionera; och oaktadt de under hela denna tid ej kunde vara af den ringaste betydelse för de individer, som ägde dem, undgingo de att elimi-

neras och försvinna, utvecklade sig tvärt om parallellt med hvarandra och blefvo slutligen organer, som ömsesidigt förutsätta hvarandra! Mig synes det oförklarligt, huru man gent emot sådana fakta kan förneka uppkomsten och utvecklingen af organer, hvilka *icke* varit individen till nytta i kampen för tillvaron och därför *icke* låta förklara sig genom selektions-teorien — hvilka kommit till stånd icke till följd af, utan *till trots af* det naturliga urvalet.

Men om selektions-teorien ej räcker till att förklara djur- och växtvärldens *organisation*, så synas mig svårigheterna att med denna teori förklara de olika formerna och yttringarna af organiskt *lif* vara ännu större. Då vi se det blott vegetativa lifvet i ett ägg småningom förändra sig till animaliskt lif, till förnimmelse- och fri rörelseförmåga, hos människan till och med till självmedvetande, så kunna vi ej förklara detta annorlunda än genom att antaga, att förnimmelseförmågan och självmedvetandet, det animala och det förnuftiga lifvet, redan funnits *till anlaget* i ägget och så småningom *utvecklat* sig ur dettas vegetativa lif. Ty i annat fall skulle t. ex. självmedvetandet antingen blifvit i ett visst ögonblick infördt i människan utifrån, hvilket förmodligen ingen naturforskare nu för tiden vill medgifva, eller ock skulle det ha uppkommit af intet — men af intet blifver intet. Om nu djuren och människan härstamma från mycket enkla, blott med vegetativt lif utrustade organismer, så måste af alldeles samma skäl de högre former af lif, som vi iakttaga hos de högre organiserade afkomlingarna, också till anlaget ha funnits hos de ursprungliga, lägsta organismerna och så småningom, under en följd af generationer, ha *utvecklat* sig ur deras lif;* yttre omständigheter och naturligt urval kunna här ej haft något annat inflytande än att afgifva de *villkor*, under hvilka utvecklingen kunnat försiggå eller måst uteblifva.

Mångfaldiga andra, lika välgrundade anmärkningar kunna framställas och ha blifvit framställda mot selektions-teorien; men det nu sagda torde vara nog för att förklara, hvarför jag i likhet med *Nägeli* och andra anser organismernas successiva utveckling från i allmänhet lägre till högre former ej kunna begripas utan

* Det är lätt att förstå, att t. ex. de molekyler af kol, syre, väte, fosfor, järn, etc., hvaraf en lefvande kropp består, också måste vara lefvande; men hade de ej i någon mån ägt lif från början och innan de inkommo i organismen, så hade de aldrig kunnat erhålla det. Inom organismen väckes blott deras slumrande lif och ingår såsom moment i dennas. Man inser lätt, att evolutions-teorien, såsom jag fattar den, konsekvent leder därhän, att *all* kraft till sitt väsende är lif och själfmedvetande, och alla väsenden således i någon mån lefvande och förnuftiga; hvaremot de, om selektions-teorien vore riktig, skulle reduceras till mer eller mindre komplicerade maskiner.

antagandet af en i dem inneboende, i en bestämd riktning verkande kraft. Det synes mig, som borde man så mycket mindre kunna hysa betänkligheter mot en sådan förklaringsgrund, som man ju måste antaga en liknande kraft för att förklara, huru en individ kan utveckla sig från ägg till fullt utbildadt djur, och vi också ofta se denna kraft verka genom en hel serie af högst olika organiserade individer, såsom fallet är i de företeelser, som äro bekanta under namn af generations-växel.

Förestående betraktelser kunna emellertid endast ha någon bevisningsförmåga för dem, som i likhet med mig äro öfvertygade om det andligas eller lifvets självständiga verklighet. Ganska många af nutidens naturforskare förneka denna verklighet och se i lifsfenomenerna endast yttringar af kemiska och fysiska krafter.[1] I allmänhet ha de väl blifvit ledda till denna öfvertygelse genom insikten af det ohållbara i hvarjehanda allmänt gängse föreställningar rörande Guds egenskaper, skapelsen, underverk m. m., och den oupplösliga dualism, hvartill dessa föreställningar leda; en och annan torde ha omfattat samma åsikter till följd af en klar insikt i bristerna hos de förhärskande idealistiska filosofemerna, där man t. ex. finner det absoluta väsendet tänkt såsom sig utvecklande, följaktligen föränderligt och ofullkomligt, principium contradictionis upphäfd, o. s. v. De anse sig nu ha öfvervunnit dessa svarigheter och kommit sanningen på spåren genom att förkasta tron på självständiga andliga väsenden och mena sig i materien och de i henne verkande kemiska och fysiska krafterna ha funnit den enda och sanna verkligheten. Att, med denna åsikt, dualismen mellan kraft och materia kvarstår lika oöfvervunnen, är emellertid alldeles obestridligt;[2] hvart den leder i praktiskt hänseende är

[1] Vore detta riktigt, så skulle lifvet, medvetandet, kunna upplösas i eller visas vara sammansatt af s. k. oorganiska krafter; men detta låter sig ej göra, ty blott det, som är sammansatt, kan upplösas i enklare element och finna sin förklaring genom dem: lifvet är däremot icke summan eller multipeln af kroppens krafter, utan en dem behärskande enhet, i hvilken de ingå såsom moment, ungefär som organerna ingå i en organism, hvilken tydligen är något annat och *mera* än summan af organerna. Ej heller kan t. ex. självmedvetandet ha uppkommit genom en mångdubblad intensitet af den sinnliga förnimmelseförmågan, eller denna genom en potentiering af det vegetativa lifvet, ty en lägre form af lif eller kraft förändrar ej natur därför, att den tänkes mångdubblad eller mångdubbelt förstärkt. Det lägre och ofullkomliga kan endast begripas, om det fattas såsom en *inskränkning af det högre och fullkomliga;* hvarför i själfva verket ingen ändlig kraft är tänkbar annars än under förutsättning af ett absolut fullkomligt, medvetet och personligt väsende.

[2] Icke lär man ha gjort förhallandet mellan kraft och materia begripligare därmed, att man säger, att »kraft och materia äro ett och detsamma», ej heller (såsom *samme* författare i *samma* arbete gjort, utan att inse motsägelsen) genom att påstå, att kraften är en »egenskap» hos materien! Hvarfor icke lika garna, att materien är en egenskap hos kraften? Likaväl som att tala om en materia, som har kraften till egenskap, d. v. s. en kraftig (andlig) materia, eller en materiell

nogsamt bekant. Vore det verkligen så, att denna åsikt (enligt hvilken materien har självständig realitet) medgåfve en klar insikt i kraftens och materiens enhet, så måste dess anhängare vara i besittning af en särskild förmögenhet för vinnandet af sann kunskap, som andra människor sakna, och all diskussion med dem skulle naturligtvis i sådant fall blifva utan resultat. De flesta människor äro innerligt öfvertygade därom, att deras verkliga *jag* är något annat än deras kropp: de kunna alltid skilja mellan detta jag, som känner njutning och smärta, som tänker och vill, och de företeelser i de kroppsliga organerna, som beledsaga de olika förnimmelserna; lika visst som de finna, att den viljeyttring, genom hvilken de t. ex. kröka en arm, är något annat än armens rörelse, eller att den smärta, de erfara, om de hålla ett finger i elden, är något annat än de materiella förändringarna i den brända lemmen, lika visst skulle de skilja mellan t. ex. en tanke, å ena sidan, och de rörelser och förändringar i hjärnans molekyler, å den andra, som utan tvifvel beledsaga denna tanke — förutsatt att dessa förändringar redan nu vore oss bekanta. För flertalet människor finnes det ingenting, hvarom man äger en sådan omedelbar visshet, som att man är till egentligen därigenom, att man känner, tänker och vill: de kunna tvifla på allt, utom på existensen af sitt jag såsom den medvetna, personliga enheten af deras förnimmelser. Mellan detta jag å ena sidan samt deras kropp och den öfriga sinnevärlden å den andra är, så länge materien tänkes äga självständig verklighet, för dem ett svalg befästadt, som icke genom några sofismer kan fyllas. — Anhängarne af den motsatta, »mekaniska» eller materialistiska åsikten påstå sig däremot klart inse, att organismerna ej äro annat än maskiner, att alla företeelser inom dem kunna förklaras rent »mekaniskt», att känslor, tankar, självmedvetandet ej äro något annat än rörelser af hjärnans molekyler, o. s. v., och de måste således, såsom sagdt, anse sig vara utrustade med en förmögenhet, genom hvilken de kunna fatta enheten af två slag af fenomen, som presentera sig för oss andra såsom motsatta och oförenliga. De likna i detta fall de s. k. naturfilosoferna i början af detta århundrade, hvilka påstodo sig vara i besittning af en högre, dem ensamt tillhörande, förmåga, »den intellektuella åskådningen», genom hvilken de kunde fatta enheten af objekt och subjekt, natur och ande; ett påstående, som naturligtvis snart visade sig vara grundadt på självbedrägeri.

kraft, kan man tala om en trekantig cirkel eller en cirkelformig triangel. Och likväl skola dessa fantasier vara af den betydelse, att de inledt en ny kulturperiod, den »monistiska», i motsats mot de föregående »dualistiska» perioderna! — Jfr *Hæckel*, Generelle Morphologie der Organismen.

Och vi tro oss ha visat, att materialismen, när den är ärlig, förutsätter en analog förvillelse. Men så mycket torde få anses föi afgjordt, att det ej finnes något privilegieradt sätt för vinnandet af sann kunskap, och att ensamt det konsekventa tänkandet leder till allmängiltiga resultat.[1] De åsikter, som förutsätta ett annat organ för sanningens vinnande, än det hvaraf alla i intellektuellt hänseende normalt utrustade människor äro i besittning, eller som fordra upphäfvandet af en tankelag, t. ex. att hvarje följd har en grund och att därför en yttersta grund måste finnas,[2] ha redan därigenom uppgifvit anspråket pa allmänngiltighet, d. v. s. sanning.

Naturforskaren utgår alltid från antagandet af sinnevärldens realitet;[3] men han kan ej undgå att märka, att utom den sinnliga erfarenheten, som lämnar materialet för naturvetenskaperna, det ocksa finnes en annan erfarenhet, vunnen genom iakttagelser pa människans själslif. Logik, psykologi o. s. v. äro också på erfarenhet grundade vetenskaper. Att da, för en förutfattad världsaskadnings skull, helt enkelt ignorera eller förneka denna senare erfarenhet, eller förvränga därmed sammanhängande fakta, kan ej öfverensstämma med dens plikt, som, likt hvarje vetenskapsman, gjort sig sanningens sökande till mål för lifvet. Naturvetenskaperna lämna, lyckligt- eller olyckligtvis, inga bevis för eller emot vare sig materialism eller idealism. Äger naturforskaren en öfvertygelse, hvarigenom motsatsen mellan det andliga och det materiella låter sig förmedlas, så är detta lyckligt för honom; hvar om icke, sa gör han bäst i att för sig själf ärligt erkänna denna

[1] Att tänkandet alltid leder till riktiga slutsatser, om premisserna äro riktiga, är den nödvändiga förutsättningen för all vetenskap, all diskussion, och visar sig verkligen också vara fallet, så snart premisserna äro fullt klara, hvilket de dock endast äro, då de äro abstrakta, t. ex. inom matematiken Att man i religion, politik o. s. v. kommer till så skilda resultat, beror hufvudsakligen därpå, att dessa ämnen äro så konkreta, d v. s. innehålla en sådan mångfald af sidor och bestamningar, att det är svårt, ofta omöjligt, att förvärfva sig en fullgod kunskap om dem alla Då nu dessa sidor kunna användas såsom utgångspunkter eller premisser för slutsatser, och då den ena människan företrädesvis om ej uteslutande fäster sig vid vissa af dessa sidor, under det att en annan fäster sig vid andra, så kunna naturligtvis slutsatserna ej undgå att blifva ganska olika.

[2] Att hvarje verkan i tiden har sin orsak i tiden, och att man således ej på *denna* väg kommer till en yttersta grund, som tanken dock med nödvändighet fordrar, bevisar blott att denna grund ej är i tiden, utan är ett väsende, för hvilket tid icke finnes.

[3] Det tillhör filosofien, vetenskapen om de yttersta grunderna för allt gifvet, och icke naturvetenskaperna, att söka förklara förhallandet mellan ande och natur, kraft och materia (- utsträckning i rummets tre dimensioner). Då rum, tid, rörelse innebära för tanken olösliga motsägelser, sa är det gifvet, att de (och därmed äfven hela den s k. yttre världen) endast kunna äga en relativ realitet, d. v. s de äro endast verkliga för oss, och for så vidt vi äro sinnligt förnimmande. Att vi, *om* någonting verkligen existerade *utom* oss, aldrig darom skulle kunna erhålla den ringaste kunskap, är tydligt däraf, att vi i vår kunskap aldrig kunna likasom gå utom våra egna förnimmelser och jämföra dem med en på sidan om dem liggande verklighet.

sin oförmåga och att tills vidare söka finna sig däri. I alla händelser bör han veta att motstå frestelsen att göra våld på fakta inom sin egen vetenskap för att få dem att passa in i ett visst filosofiskt system. Och minst af alla, äfven ur rent teoretisk synpunkt sedt, torde materialismen förtjäna ett sådant offer.

Materialismen utgår nämligen från tvenne förutsättningar, som båda äro lika ohållbara. Den ena är, att *sinnena* äro medlen för erhållandet af sann kunskap; den andra, att allting är sammansatt af odelbart små kroppar, *atomer*, som sålunda äro det sant varande eller absoluta, ur hvilket allt kan förklaras. Men odelbara kroppar äro lika otänkbara som delbara andliga väsen: huru liten man än föreställer sig en kropp, består den alltid af delar och kan delas in infinitum — man kommer aldrig på denna väg till något enkelt, något, *som ej förutsätter ett annat*, hvilket åter är det, som all filosofi söker. För öfrigt har ingen sett dessa atomer, och om ingenting annat existerar, än det som kan med sinnena iakttagas, så existera ej atomerna. — Att vi erhålla sann kunskap genom sinnena, är så långt ifrån händelsen, att sinnena ej kunna förskaffa oss någon som helst kunskap, utan blott materialet därtill: hvarje kunskap måste nämligen ha formen af ett omdöme, hvilket åter med nödvändighet förutsätter ett dömande subjekt, således ett andligt väsende.

Föregående anmärkningar torde, oaktadt sin flyktighet och ofullständighet, antyda min ståndpunkt i förhållande till de i »darwinismen» ingående lärorna, descendens- och selektions-teorien, äfvensom till materialismen. Säkert skall man här fråga: men hvad hafva då alla dessa kvasi-filosofiska utgjutelser att göra med »Skorpiologiska studier»? — Gärna må det medgifvas, att sambandet mellan dessa anmärkningar och ämnet för sådana studier icke är *mycket* intimt, åtminstone vid första påseendet; det existerar dock, ty frågan om skorpionernas och öfriga arachniders »stamträd» leder osökt till en och annan reflexion öfver *Darwins* selektions-teori, som å sin sida förutsätter materialismen — hvilket ej alla torde ha klart för sig, men hvilket med någon eftertanke lätt nog kan inses. För öfrigt har man så ofta tagit monerer och spongier etc. till anledning att predika materialistiska åsikter, att man gärna för en gång kan låta andra djur — och hvarför då ej skorpioner? — göra tjänst såsom utgångspunkt för några anmärkningar *mot* nämnda åsikter.

Hufvudanledningen till nedskrifvandet af dessa rader har emellertid varit den, att jag önskat uttala min öfvertygelse i en fråga, som på det djupaste upprör den nu lefvande generationen af naturforskare, och att jag ansett detta tillfälle vara lika lämp-

ligt därtill som något annat, som stått mig till buds. Den tid är lyckligtvis förbi — och därför hafva vi åter förnämligast *Darwin* att tacka —, då zoologer och botanister knappast ansågos ha att befatta sig med annat än att beskrifva och klassificera, och då särskildt specialisten ej ansågs äga hvarken rätt eller orsak att blicka ut öfver de trånga råmärkena för hans lilla vrå af vetenskapen. Numera torde det vara erkändt, att likasom hvarje speciell gren af en vetenskap erhåller sin rätta betydelse först när den fattas i sitt sammanhang med vetenskapen i sin helhet, och denna åter i sitt förhållande till andra grenar af mänskligt vetande, likaså får ingen naturforskare vara likgiltig för de stora naturvetenskapliga och filosofiska frågor, som röra sig inom hans samtid: han bör veta sin plats i striden och icke tveka att uttala sin mening, äfven om han ej vågar hoppas att därmed kunna uträtta något af betydenhet.

SATSER UR HISTORIENS FILOSOFI

AF

GUSTAF JACOB KEIJSER.

1. *Historia* tages dels i bemärkelsen af historiskt *lif*, dels i bemärkelsen af historisk *vetenskap*.
2. Hvad det *historiska lifvet* beträffar, hafva vi först att redogöra för hvad *lif* är och därefter för hvad det särskilda lif är, som kallas *historiskt*.

a. **Lif.**

1) Vanligen menar man med lif detsamma som självverksamhet, d. ä. en verksamhet, som utgår från ett själf, eller ock utgångspunkten för och orsaken eller kraften till en dylik verksamhet, den s. k. lifskraften. Att detta dock icke är riktigt, finna vi lätt däraf, att vi äfven kunna tänka oss ett *evigt* lif, nämligen dels ett lif, som uppnått sitt mål och ej vidare behöfver vara verksamt, dels ett lif. som icke varit eller kan blifva verksamt. emedan det oföränderligt är allt hvad det kan vara.

Lifvet behöfver, till följd häraf, icke, för att vara lif, vara verksamt eller kraft. Vill man riktigt angifva hvad lif är, måste man stanna vid att säga det vara *ett själf* eller ett *själfständigt* väsende. (Med vara mena vi alltid *förnimmas* eller förnimmas såsom. Med väsende mena vi *här*, äfvensom när annat ej uppgifves eller ej af meningen framgår: något *förnummet*.) Ett själf behöfver icke vara verksamt eller kraft; och något annat än »själf» har aldrig kunnat utsägas om det lif, som *ej är verksamt*. I fråga åter om det *verksamma* lifvet användes uttrycket lif icke för att beteckna verkandet, utan *endast* själfständigheten i verkandet eller att i verkandet finnes ett själf eller ett själfständigt väsende.

Då nu vidare — omvändt — »själf» alltid är lefvande eller lif, så följer däraf i förening med det föregående, att lif och själf äro detsamma.

Hvad verksamheten beträffar, är det å ena sidan så långt ifrån, att den skulle tillkomma lifvet i allmänhet, att man tvärt om måste påstå, att *intet* lif, som är verksamt, *kan* vara lif *»i och för sig»* eller i egentlig bemärkelse. Allt lif, som är verksamt, är eller innebär förändring och därmed beroende af tiden; men tiden är, såsom i det följande skall visas, behäftad med en från densamma oskiljaktig *motsägelse;* allt motsägande åter finnes endast till för en ofullkomlig uppfattning; endast det lif, som är motsägelsefritt, kan vara lif »i och för sig» eller i eg. bemärkelse.

Å andra sidan finnes ingen verksamhet utan lif:

a) Menas med verksamhet förändring eller rörelse ur *sin egen* orsak eller kraft, således *själf*-förändring eller själfrörelse, för oss *omedelbart*, d. v. s. för sinnena eller föreställningen, såsom sådan framträdande, så faller ju af sig själft, att uttrycken verksamhet och själf- eller *lifs*-verksamhet äro alldeles detsamma.

b) Menas åter med verksamhet förändring eller rörelse *i allmänhet*, så måste,

enär *ingen* förändring eller rörelse kan ske utan orsak eller kraft, och *hvarje* orsak frambringar sig själf i förändringens verkan (och således är både *den*, som förverkl*igar*, och *det*, som förverkl*igas*),

hvarje förändring eller rörelse (och kraft) *vara* själf- eller *lifs*-verksamhet (och lifs-kraft), äfven om den icke för oss *omedelbart*, d. v. s. för sinnena eller föreställningen, *framträder* såsom sådan.

2) Att vara »själf» är = att vara förnimmande (uppfattande och dylikt) eller medvetande.

När medvetande här användes likbetydande med förnimmande, tages det i vidstr. betydelse eller = medvetande i någon grad. Medvetande har nämligen många grader, hvilka dock kunna sammanföras till tvenne, den lägre och den högre graden. Den *lägre* graden skiljer sig från den *högre* därigenom, att medvetande på den förra graden visserligen *uppfattar*, men icke, såsom man säger, »vet utaf» eller »är medve*ten* om», att det, som uppfattar, är medvetandet själft, hvilket däremot är förhållandet med den högre graden eller den s. k. själf*medvetenhetens*.

Förnimmandet och medvetandet äro detsamma, sedt ur något olika synpunkter. Ordet medvetande framhåller mera än ordet förnimmande *det*, som uppfattar (eller substansen, det substantiella), under det att ordet förnimmande mera framhåller själfva *uppfattandet* (eller egenskapen, som karakteriserar substansen). Medvetandet är den mera substantiviska, förnimmandet den mera adjektiviska (och verbala) benämningen, hvilket förhållande dem emellan framträder tydligt, om man erinrar sig den eg. enda lämpliga sammanställningen: Det förnimmande medvetandet (förnimmer).

Förnimmande är alltid »själf» — i motsatt fall kunde det ju icke vara *det*, som förnimmer.

Men att äfven — omvändt — själf alltid är förnimmande kan på följande sätt ådagaläggas: Allt som är *själf*-verksamt eller, enligt det föregående, verksamt, i förändring, i rörelse, en kraft, måste, ss. redan af Leibniz framhållits, åtminstone i någon mån *uppfatta* eller *förnimma* det, som skall förverkligas, eller *ändamålet* för verksamheten; ändamålet måste åtminstone, låt vara än så dunkelt, *föresväfva* det väsende, som verkar, eller kraften. Att vara själfverksamt väsende eller kraft är därföre att vara *förnimmelsekraft*. Det *icke*-verksamma »själf», som ju icke kan vara *kraft*, kan däremot ej sakna *det*, som *nödvändigt* tillkommer verksamt själf men ej *behöfver* vara i tiden, nämligen *förnimmande*. Med andra ord: själf — verksamt eller icke — är förnimmande.

Därmed är visadt, att själf och förnimmande äro detsamma.

3) Att vara förnimmande (uppfattande o. s. v.) eller medvetande är = att vara *själf*-förnimmande eller *själf*-medvetande, i bem. af att det förnumna är förnimmandet *självt*.

Själfmedvetande tages här i vidstr. bem. (se ofvan).

Själfförnimmande och själfmedvetande förhålla sig till hvarandra som förnimmande och medvetande (se ofvan).

Själfmedvetande är den vanliga benämningen.

Så snart förnimmandet uppfattar *något*, hvad det än må vara, uppfattar det sig självt, i *den* meningen, att det faktiskt *är* dess själf, som uppfattas (ss. objekt för förnimmandet), antingen den uppfattande »vet utaf» det eller ej; i motsatt fall vore det uppfattade ju icke *dess* förnimmelse. Förnimmandet af sig själf icke *blott* är *beledsagande* hvarje dess förnimmelse; hvarje förnimmelse (d. v. s. det som förnimmes, det *förnumna*) är verkligen förnimmandet

självt, som således icke blott förnimmer utan äfven *förnimmes i* förnimmelsen.

4) Orden lif, själf, förnimmande (uppfattande och dylikt, medvetande) och själfmedvetande (själf-förnimmande och dylikt) beteckna alldeles samma föremål för vår uppfattning eller förnimmelse-föremål för oss, endast sedt ur något olika synpunkter.

Detta föremål *är*, när det riktigt uppfattas: *Ett sig själf uppfattande själf.*

Lif kallas det, när det företrädesvis uppfattas såsom *ett själf* (som uppfattar sig själf).

Förnimmande (o. d., medvetande) kallas det, när det företrädesvis uppfattas såsom (själf) *uppfattande* (sig själf).

Själfmedvetande (själfförnimmande o. d.) kallas det, när det företrädesvis uppfattas såsom (själf) uppfattande *sig själf.*

5) Det nu nämnda förnimmelse-föremålet, som betecknas med de nyss anförda benämningarna, är utan inskränkning (= absolut) *enkelt*, d. v. s. kan icke i enklare delar eller egenskaper upplösas.

Därför *kunna* inga andra benämningar om detsamma användas än sådana, som i själfva verket beteckna ett och detsamma (äro identiska). Hvad om detta förnimmelse-föremål kan utsägas är alltid endast *ett och detsamma:*

Själfmedvetandet är själfmedvetande om själfmedvetandet.

Förnimmandet förnimmer förnimmandet.

»Själfvet» är för sig själf »själfvet».

Lifvet lefver lifvet.

Subjektet, som uppfattar, och objektet, som uppfattas, äro ett och detsamma: uppfattandet.

Man *behöfver* icke heller någon annan förklaring eller utredning än den genom de ofvan anförda benämningarna gifna, emedan hvar och en, som är ett själf — som förnimmer — som är själfmedvetande — som lefver —, hvar och en sådan antingen har hunnit till den ståndpunkt, att han utan vidare förklaring fullt riktigt uppfattar, hvad detta är, eller ocksa står pa den standpunkt, att han icke uppfattar det alls.

6) Emedan detta förnimmelse-föremål — själfmedvetandet — är utan inskränkning enkelt och i själfva verket *det enda* utan inskränkning enkla, kan *det* — och *det ensamt* —

utgöra utgångspunkten för en världsförklaring (värld = allt) eller för filosofien, som är förklaringen af allt, af hvad allt *är*. Själfmedvetandet är nämligen, såsom ofvan visats, *själfklart*, eller klart genom sig själft, utan behof af något annat för att vara klart. Hvarje annat förnimmelse-föremål är klart endast genom sitt förhållande till själfmedvetandet, blir endast därigenom för*klaradt*. Därtill fordras åtminstone två ord, som beteckna olika förnimmelse-föremål: »hvarje annat» är således minst tvåfaldigt (dualt). Att själfmedvetandet intager denna ställning till allt, har man angifvit med uttrycket, att det är alltings högsta genusbegrepp (släkt-begrepp) eller »genus summum». Betraktadt såsom sådant, är själfmedvetandet den allra abstraktaste (allra allmännaste), på bestämningar eller egenskaper fattigaste, men därför också enda i *alla* andra ingående bestämningen samt därför ensamt ägnadt att *begynna* hvarje *förklaring*, som går till grunden.

7) Af det föregående framgår, att hvarje förnimmelse-föremål är själfmedvetande i *någon* mening; och då närmast i *den* meningen, att det tillhör på något sätt något själfmedvetande, såsom t. ex. den af mig uppfattade stenen är själfmedvetande i den objektiva mening, att den är mitt medvetandes tillhörighet, såsom af mig *förnummen* sten. Men man kan också visa, att hvarje förnimmelse-föremål är därjämte själfmedvetande i *subjektiv* mening, eller: är ej blott såsom *förnummet* tillhörande själfmedvetandet, utan själf ett förnimmande, som förnimmer, ett själfmedvetande, som är medvetande om något. Vi skola längre fram under gången af vår utredning finna, att allt, som är förnimmelse-föremål, kan hänföras antingen till *naturen* eller till *den förnuftiga världen*, samt att den förnuftiga världen är allt igenom förnimmande och icke, delvis, blott förnummen. Här må det vara tillräckligt att framhålla, att allt *i naturen* är förnimmande.

Vanligen säger man, att naturen består af krafter och materien. Hvad krafterna beträffar, är i det föregående visadt, att de äro alla förnimmelsekrafter. Hvad åter materien beträffar, vilja vi anföra följande ord af Boström, hvarigenom visas, att materien endast är ett helt af *krafter*, som för oss *visa sig* såsom materie, till följd hvaraf materien endast är hvad man kallar ett *fenomen* (= något, som nödvändigt *visar sig* omedelbart för någon annorlunda, än det är) af förnimmanden:

»Den, som uti en kropp ser ingenting annat än materien, intränger ej — — längre uti den än till ytan och kan således i denna mening väl kallas ytlig. Han må söndersla eller fördela kroppen så mycket han vill i oändlighet, så kommer han dock därigenom endast till flera och smärre ytor men icke till någonting vidare. Ser han däremot uti kroppen tillika antingen attraktion och repulsion eller ock magnetiska och kemiska egenskaper o. s. v., så ser han däruti redan krafter; och huruvida han sedan blir atomist eller dynamist, det beror af hans sätt att bestämma förhållandet emellan materien och krafterna. Sätter han nämligen den förra såsom det i sig själf första och substantiella och låter de senare med detta förenas utifrån eller tillfälligt, så är han efter ordets urgamla bemärkelse atomist och i en annan mening då äfven — ytlig, han må i öfrigt vara huru *skarpsinnig* som helst. Han kan nämligen då icke förklara, hvarken hvad materien är eller hvad kraften är, eller huru de kunna förenas med hvarandra eller hvarför de äro förenade på detta sättet hellre än på ett annat. — Redan Plato anmärkte, att man dock bör kunna säga hvad materien är eller hvad man med det ordet menar, och om man då måste säga, att den är någonting, som kan verka eller lida — agera eller reagera, så har man ju därmed redan sagt, att den är en kraft eller förmåga. Men hvad annat är då materien än ett visst fenomen för oss af krafter?»

8) Slutligen tillägga vi några ord med anledning af trenne anmärkningar, som blifvit gjorda mot Boströms sats: »lif är självmedvetande», nämligen att lifvet därigenom fattas 1) alltför abstrakt, 2) alltför teoretiskt (ss. blott kunskap) och 3) såsom detsamma som själfviskhet.

   a) Hvad den första anmärkningen beträffar, beror den på oklarhet i fråga om *genus*begreppet och begreppet *helt*. Själf eller själfmedvetande *bör* uppfattas såsom alltings *genus*begrepp; då *måste* det vara det allra abstraktaste eller innehållsfattigaste (nämligen på bestämningar eller egenskaper fattigaste), som kan tänkas; det uppfattas då i motsats mot eller i förhållande till sina innehållsmomenter (det uppfattade) och kallas det rena, obestämda själfmedvetandet. Men detsamma måste ocksa gälla om *lifvet*, ifall man skulle vilja vara med om att säga, att allt, som finnes, är *lif* eller *lefvande*.

Självmedvetandet bör emellertid *äfven* uppfattas såsom *ett helt* och ej blott som *ett* helt utan som *det hela*, det allt-omfattande hela, och såsom sådant måste det vara det mest konkreta eller innehållsrika man kan tänka sig. (På ett liknande sätt kan också ordet rum fattas: dels såsom en i alla materiella delar *ingående* egenskap och då såsom den abstraktaste i dessa delar; dels såsom det alla materiella delar i sig *omfattande*, och då såsom det mest konkreta materiella.) Må vi i detta afseende tänka oss ett självmedvetande eller ett själf, hvilket som helst, t. ex. *mitt eget själf.* Uti mitt själf ingå »alla andra själf» såsom momenter eller förnimmelser, äfven det gudomliga själf. Enär om alla själf eller förnimmande väsenden gäller i fullständigaste grad satsen: »allt är uti allt», så ej blott ingår hvarje själf, äfven Guds, i mitt själf, utan äfven, omvändt, ingår mitt själf i Guds, mitt själf i alla andras, såsom — för att använda en bekant liknelse — speglar, hvilka afspegla hvarandra med allt, som i dem afspeglas, i oändlighet.

(Man erinre sig för öfrigt äfven, att ett af de i bibeln om Gud, det Högsta *lifvet*, begagnade namnen (det i Gamla testamentet om Gud begagnade *förnämsta* namnet), nämligen Jehova betyder: Jag är den jag är = Jag själf är mitt själf.)

b) Hvad den andra anmärkningen beträffar, vilja vi å nyo erinra om *hvad* självmedvetandet uti sig omfattar. Däri ingå: ej blott allt vetande (mitt och andras), alla känslor, alla fantasier, hela minnet med allt däri förvaradt; utan äfven — fullständigt (konkret) — samvetet (mitt och andras), alla begär, alla viljeyttringar, allt skönhetssinne, alla konstprodukter; allt familjelif (mitt och andras), allt annat samhällslif, hela människosläktet; alla himlakropparna, hela den sinnliga världen; hela den eviga världen, Gud själf; allt ondt, allt godt, all rörelse och förändring så väl som allt stillastående; med ett ord allt förnimbart.

c) Hvad åter den sista anmärkningen beträffar, vilja vi anföra följande:

Uti mitt själf äro »alla andra själf» — tillika med mitt eget — ordnade i högre och lägre, och i denna *sålunda ordnade helhet* (eller i denna organism) intager mitt själf en gifven plats.

Mitt själf, isoleradt af mig från de andra eller ställdt af mig på en annan plats, än den mig tillkommer, t. ex., såsom så ofta sker, gjord till centrum och medelpunkt för alla de andra och därigenom rent af ställd på den *högsta* platsen (afguderi), blir därigenom ett själfviskt väsende, intager därigenom en själfvisk standpunkt, till skada och fördärf för mig och andra. Mitt själf åter, när det af mig ställts eller latit sig ställas i harmoni med alla andra själf, blir därigenom ej blott ett alla andra älskande väsende, intager därigenom ej blott kärlekens osjälfviska standpunkt till andras gagn, utan förverkligar *endast på detta sätt* sitt *eget* sanna själf och intager *endast därigenom* den rätta *själf*kärlekens osjälfviska standpunkt till sitt eget gagn. Själens hälsa» är: Du skall älska Herren din Gud af (allt ditt hjärta och af all din själ och af) alla dina krafter (och af allt ditt förstand); och: Du skall älska din nästa såsom dig själf. Själfmedvetandet är icke *sig själf* fullständigt, allsidigt (konkret), har icke *inom sig* den fullständiga harmonien eller »saligheten», om det icke är ett allsidigt, »alla andra själf» i sig sammanslutande, likasom omfamnande *samhörighets*medvetande.

b. Historiskt lif är:

i vidsträcktaste bemärkelse: lif i utveckling eller *utvecklingslif*, omfattande äfven det s. k. naturlifvet eller hvad man kallat *naturhistoria;*

i vidsträckt bemärkelse: de förnuftiga väsendenas lif i utveckling eller *förnuftigt utvecklingslif*, omfattande: ej blott samhälleligt utvecklingslif eller hvad man kallat *samhällshistoria* (t. ex. kyrkohistoria); utan äfven: dels mänskliga *individers* utvecklingslif, deras s. k. lefnad, lefverne, lefnadslopp eller hvad man kallat *lefnadshistoria;* dels Guds lif »i utveckling» (i den meningen, att han, som i och för sig själf icke är underkastad utveckling, likväl *för oss* framträder ss. verksam att hos oss utveckla hvad han evigt är) eller hvad man kallat *Gud i historien»* eller *religionshistoria* i dess högsta bem.;

i inskränkt bemärkelse: de mänskliga samhällenas lif i utveckling eller *samhälleligt utvecklingslif*, omfattande: ej blott politiska samhällens utveckling (se nedanför); utan äfven privata samhällens, d. ä. familjers, kommuners och s. k. privata stånds eller privata korporationers utveck-

lingslif eller hvad man kan kalla *kulturhistoria* i inskränkt bemärkelse;

i inskränktaste bemärkelse: de politiska (eller publika) mänskliga samhällenas lif i utveckling eller *politiskt samhälleligt utvecklingslif*, omfattande *endast* de politiska (eller publika) samhällenas utvecklingslif: publika stånds eller publika korporationers, nationers eller staters, folkstammars och rasers eller statssystemers, hela människosläktets (mänsklighetens) eller det alla statssystemer omfattande statssystemets utvecklingslif, d. ä. hvad man kallat *civilisationshistoria* i inskränkt bemärkelse (i vidsträckt bemärkelse är så väl kulturhistoria som civilisationshistoria detsamma som samhälleligt utvecklingslif), och ss. hela människosläktets äfven *allmän historia*, *världshistoria*.

För att det historiska lifvet i alla dessa bemärkelser må rätt uppfattas, hafva vi att redogöra för uttrycken: utveckling, förnuftiga väsenden, mänskliga samhällen, politiska samhällen.

1) *Utveckling.*

a) Ut-veckling är = verksamhet; och kallas verksamheten så, för så vidt man fäster sig därvid, att den försiggår på det sättet eller åtminstone ytterst åsyftar, att något, som redan finnes till, *vecklas ut*, d. v. s. försättes ur ett fördoldt, likasom inhöljdt tillstånd till ett uppenbart, likasom afslöjadt tillstånd.

Då utveckling är = verksamhet, finna vi i enlighet med hvad i det föregående blifvit ådagalagdt:

att hvarje *rörelse* och *förändring är* i själfva verket en utveckling;

att hvarje utveckling är *själf*verksamhet, således *lif* i verksamhet;

att det är detsamma, om man säger lif i utveckling eller lif i verksamhet; ja t. o. m. om man säger endast utveckling, emedan all utveckling är lif, ehuru visserligen icke allt lif (nämligen icke det eviga) är utveckling;

att hvarje utveckling är själf-utveckling;

att utvecklingen tillhör tiden.

Af dessa punkter fordrar endast den sistnämnda en närmare utredning.

b) **Tiden.**

Med tiden förstås *den* följd af ett obegränsadt antal

sammanhängande delar, af hvilka, om tvenne, hvilka som helst, jämföras, den ena alltid är föregående och ingenting annat, den andra efterföljande och ingenting annat.

En sådan följd är behäftad med motsägelse, och då intet motsägande kan finnas till utom i och för en *ofullkomlig* uppfattning (d. ä. utan att vara ett ofullkomligt förnimmandes tillhörighet) och utan att vara dess ofullkomliga förnimmelse, så är tiden endast till såsom ett ofullkomligt förnimmandes ofullkomliga förnimmelse. Samma förhållande äger rum med alla förnimmelse-föremål, *för så vidt* de inga uti denna följd af eller likasom iklädt sig denna form af föregående och efterföljande.

Tidens motsägelse, likasom en annan motsägelse, rummets, består däri: att tiden, likasom rummet, måste af oss uppfattas såsom i sin helhet så väl *med* som *utan* begränsning.

Båda, tiden och rummet, måste för att vara *verkliga* vara begränsade; för att åter *vara tid* och för att *vara rum* måste de vara obegränsade.

Tiden, för att vara *verklig*, måste *hafva en början*; huru skulle tiden eljest någonsin ha kunnat komma till det närvarande ögonblicket? För att kunna komma dit måste ju ett *visst antal* tidsögonblick först genomlöpas.

Tiden, för att vara *tid*, måste däremot *vara utan början*, emedan före hvarje antagen början måste också finnas en tid.

Rummet, för att vara *verkligt*, måste *hafva en bestämd storlek*, vara ett helt af så och så många delar, icke flera, ej heller färre.

Rummet, för att vara *rum*, måste däremot *vara utan bestämd storlek*, emedan bortom hvarje antagen gräns måste också finnas ett rum, och delarna således vara otaliga.

Vi hafva här sammanställt tiden och rummet, ej blott därför, att de likna hvarandra i fråga om den dem vidlådande motsägelsen, utan äfven därför, att, såsom i det följande skall visas, de i själfva verket äro *detsamma*, sedt ifrån något olika synpunkter.

Tiden så väl som rummet äro för oss människor *nödvändiga* förnimmelser; vi människor *måste* uppfatta i

tidens och rummets form, de äro våra nödvändiga uppfattningssätt.

Vidare finna vi, att vi måste uppfatta i tiden *allt*, som vi uppfatta, likasom i rummet allt, som vi uppfatta; vi *måste* försätta allt in i tiden, äfvensom in i rummet, in i *någon* tid, likasom in i *något* rum. Denna sats gäller så utan inskränkning, att vi måste äfven uppfatta tiden i rummet och rummet i tiden.

Af hvad nu blifvit sagdt kunna vi draga den slutsatsen, att tiden så väl som rummet är det nödvändiga sättet för oss människor att uppfatta vårt eget förnimmande såsom *enhet* (i hvilket allt ingår), när vi nämligen uppfatta det ofullkomligt; eller, med andra ord, att tiden och rummet, båda, äro vårt eget själf, vårt eget förnimmande, självmedvetande, vårt eget lif, såsom sammanfattande *enhet*, *när* vi fatta det ofullkomligt, behäftadt med motsägelse, hvilket vi *måste* göra såsom ofullkomliga väsenden.

Vi hafva visserligen äfven en tredje uppfattning af vårt själf, vårt lif o. s. v. såsom *enhet*, nämligen, att det är det allt omfattande (äfven tiden och rummet omfattande) själfmedvetandet, lifvet, förnimmandet o. s. v. Men denna uppfattning är den *fullkomligt riktiga* uppfattningen af vårt själf o. s. v. såsom *enhet*. När vi uppfatta *detta* ofullkomligt och endast fästa oss vid detsamma såsom *enhet*, i hvilket *allt ingår*, fatta vi det såsom i ett afseende den allomfattande tiden, i ett annat afseende det allomfattande rummet.

Härmed hafva vi uppvisat hvad vi i det föregående antydde, nämligen att tiden och rummet äro *egentligen* detsamma.

Hvad åter beträffar skillnaden dem emellan, anmärka vi: att vi, när vi fatta våra förnimmelser i tiden, fatta dem såsom i vårt själfmedvetande framträdande den ena efter den andra, successivt, för att slutligen samlas till ett enda helt; under det att vi, när vi fatta våra förnimmelser i rummet, fatta dem såsom i vårt själfmedvetande redan sammanhållna eller samlade till ett helt; men att: i förra fallet, (i fråga om tiden) ofullkomligheten framträder i *samlandet*, som nämligen aldrig kan *tänkas* ha börjat och ej heller kan *tänkas* komma till något slut eller någon samling, under det att samlingen likväl sker; i senare fallet (i fråga om rummet)

ofullkomligheten framträder i *sammanhållningen*, som nämligen aldrig kan *tänkas* äga rum, enär delarnas otalighet omöjliggör hvarje verklig samhällning, under det att likväl sammanhallningen äger rum.

Hvaraf det kommer sig, att den ofullkomliga uppfattningen af vårt förnimmande är dubbel, kunna vi ej med visshet afgöra. Möjligen torde det bero därpa, att: den ena uppfattningen, tiden, hafva vi gemensam, kanske med andra slags förnimmande väsenden än vi människor, kanske med *alla* ofullkomligt förnimmande väsenden, att tiden således i sistnämnda fall vore ett gemensamt kännetecken på *alla* sadana väsenden; den andra uppfattningen åter, rummet, antingen — i förra fallet — är kanske uteslutande tillhörig det slag af ofullkomligt uppfattande väsenden, som kallas människor, eller ock — i senare fallet — kanske tillhörande endast några slag af (icke alla) ofullkomligt uppfattande väsenden.

Med afseende pa tidens och rummets förhallande till utvecklingen (och därmed till det historiska lifvet) skulle, om den här ofvan framställda förmodan vore riktig, af det föregående följa, 1) att man kunde *tänka sig* en utveckling i *tiden*, som icke vore i *rummet*, men 2) att *för oss människor* är, i fråga om utveckling, rummet lika nödvändigt som tiden. *För oss* är hvarje utveckling ej blott ett tidslif utan tillika ett rumslif.

Den enda oss bekanta värld, som tillhör tiden och rummet, är var *fenomen*värld (fenomen betyder: nagot som *synes* vara; användes som sagdt i bemärkelsen af något, som med nödvändighet för en ofullkomlig uppfattning omedelbart *synes* vara nagot annat, än det verkligen är): en i sina allmänna drag för alla människor lika, men dock för hvarje enskild människa nagot olika modifierad eller individualiserad värld. Den kallas också: *sinne*värld, sasom den för sinnena nödvändigt framträdande; den *skapade* världen, såsom den där tagit eller fatt skapnad efter tids- och rums-formen; *Guds* skapade värld, sasom den där fatt denna skapnad af Gud (Skaparen, gifvaren af skapnaden i tid och rum åt det, som redan evigt finnes till) genom i Gud varande människoidéer; *denna* världen eller ofta, utan något tillägg, *världen*.

c) Gå vi vidare i utredningen af utvecklingens natur (med natur mena vi här detsamma som *väsende* (väsen) i bem. af hvad något är till sitt begrepp eller när det fattas klart) finna vi, att det *fördolda* (med sitt innehåll), ur hvilket utvecklingen *framgår*, kallas *potentialitet*, under det att det *uppenbara*, hvilket *framkommit*, kallas *aktualitet*.

Ytterligare finna vi, att ett »*gående*» äger rum icke blott inifrån utåt utan äfven i motsatt riktning; om det försiggår inifrån utåt, kallas det *ut*veckling, men om det försiggår utifrån inåt, kallas det *in*veckling.

Dock tages i det följande, när annat ej uppgifves eller ej af meningen framgår, utveckling alltid i den vidsträckta bemärkelse, att det omfattar äfven inveckling, emedan den senare alltid ytterst åsyftar en följande utveckling och det hela således blir en *utvecklingsgång*.

Hvad här är sagdt om inre och yttre står icke i strid med den allmänt kända sanningen: ju klarare något blir, desto mera inre blir det, ju dunklare desto mera yttre. Ty i förra fallet eller i fråga om utvecklingsgången tagas inre och yttre i bem. af fördoldt (*inne*slutet *i*) och uppenbaradt (*ut*kommet *ur*), hvaremot i senare fallet *inre* tages i bem. af för människan mera framträdande ss. *hennes*, *yttre* i bem. af för henne mera framträdande ss. ett *främmande*.

Gåendet i riktningen från potentialitet till aktualitet sker — eftersom hvarje oss bekant utveckling *i själfva verket* endast försiggår i vårt medvetande — i och med *abstraktion* (= fråndragning), d. ä. vår uppfattnings fästande vid eller uppmärksammande af antingen ett förut frånvarande föremål, som nu blir närvarande (hvarvid andra föremål undanskjutas, abstraheras), eller ock endast *en del* af ett (äfven ett redan förut närvarande) föremål; gåendet i riktningen från aktualitet till potentialitet sker antingen genom fullständigt bortseende från eller försvinnande af föremålet (eller delen) eller ock genom *determination* (= ökande af bestämningar) och *konkretion* (= samlande till ett helt), d. ä. uppfattningens fästande vid eller åtminstone närmande till *hela* föremålet.

Då vårt förnimmande endast kan uppfatta en del i sänder *klart*, uppfattar det klart (eller åtminstone kla-

rare än förut), endast i och med en företagen eller blott inträdd *abstraktion*. Då det åter icke kan på en gång uppfatta (eller i någon högre grad närma sig till uppfattandet af) hela föremålet ss. *helt* på annat sätt än genom att fatta det *dunkelt*, uppfattar det detta föremål, det hela, endast i och med en företagen eller blott inträdd *determination* och *konkretion*.

Det konkret uppfattade föremålet har såsom *dunkelt* delens form (man uppfattar det hela riktigt endast *delvis*); men såsom *konkret* däremot det helas form. Det abstrakt uppfattade föremalet har såsom *klart* det helas form (det hela, riktigt uppfattadt, är klart); men såsom *abstrakt* däremot delens form.

d) Utvecklingen ss. helhet är en följd af momenter, som å ena sidan äro *sammanhängande* med hvarandra, å andra sidan *begränsade* mot hvarandra i olika delar af tiden, ss. länkar i en fortlöpande (på ingen punkt afbruten) kedja, hvilka momenter icke *på en gång aktualiseras*, utan den ena efter den andra *abstraktionsvis* vecklas ut ur och, omväxlande härmed, *konkretionsvis* eller ock *genom att fullständigt frånses* vecklas in i potentialitetens hölje för att till slut, ss. uppnådt *ändamål*, bilda ett tillnärmelsevis klart *och* konkret helt, som ej vidare behöfver eller ens kan *utvecklas*. Dessa momenter kallas, när de äga någon större omfattning, *perioder* eller *stadier*.

e) Eftersom utvecklingen alltid är verksamhet och ss. sådan alltid har ett ändamål, är den i denna mening alltid ändamåls*enlig* eller i enlighet med det *faktiska* ändamålet.

Då emellertid en del af de väsenden, som äro i utveckling, äro under utvecklingsgången i besittning *af frihet* eller valförmåga och på grund häraf kunna välja att för egen del verka orätt, likaväl som att verka rätt (hvarigenom de äfven inverka på hvarandras och de ofrias utveckling), gifves det äfven en orätt eller *falsk* utveckling (och inveckling), hvilken, om den ocksa i nyssnämnda mening är ändamåls*enlig*, likväl i en annan mening är ändamåls*stridig* eller ändamåls*vidrig* (»wider» ändamålet), nämligen i den meningen, att den ej är i enlighet med *det* ändamål, som *bör* afses, eller det *moraliska* ändamålet.

Friheten är egentligen endast ett evigt väsendes

självständighet, för så vidt den *för oss* framträder i tiden såsom förmåga att välja.

f) Utvecklingen har sina bestämda *lagar*, hvarigenom de på utvecklingen inverkande *fria* väsendena *inskränkas:* dels s. k. *naturlagar* = lagar, som man *måste* följa (t. ex. den, att man här på jorden ej *kan*, om man än så gärna ville, förlänga det lekamliga lifvet utöfver en viss tidsgräns), dels s. k. *moral-lagar* = lagar, som med afseende på deras efterföljd äro beroende af en fri viljas *beslut*, men *böra* af denna vilja följas (t. ex. den, att man ej *bör* begå självmord, om man också *kan* det).

g) I självfva namnet utveckling ligger, att utvecklingen icke kan *veckla ut* annat, än det, som *redan finnes till.* Detta, som finnes till, *en del* evigt i och för sig, och *allt* för oss ss. »före» utvecklingen, framträder *då* för oss ss. potenser eller möjligheter, först utvecklade eller aktualiserade i form af dunkla s. k. aningar och drifkrafter, i och med den fortsatta utvecklingen öfvergående till klarare former. De eviga möjligheterna, hvilkas uppgift är att liksom framdrifva den *rätta* utvecklingen, och hvilka äro, hvar och en, det sig utvecklande *väsendet självft* från olika sidor sedt, kallas *anlag;* de endast i och med tiden uppkomna möjligheterna äro anlagens *motsatser* i och för fria väsendens *val.* De fria väsendena *kunna*, under utvecklingen, dels förvrida eller ock försumma de eviga möjligheternas rätta utveckling, dels aktualisera dessas rena *motsatser*, och på båda dessa sätt för*falska* den rätta utvecklingen. Till den rätta utvecklingen hör *då* äfven befrielsen, förlossningen från den orätta, eller *återförandet* till den i eg. mening sa kallade rätta utvecklingen.

h) I det föregående hafva vi funnit, att historia eller historiskt lif, när dessa uttryck uppfattas såsom = utvecklingslif eller utveckling, skulle omfatta *all* rörelse och förändring, således ej blott växternas och djurens utan äfven t. ex. stenarnas, vattnets och himlakropparnas, hvilka intet utvecklingslif *omedelbart* röja.
När man i vetenskapen använder uttrycken historia och historiskt lif, tager man väl historia någon gång (t. ex. planetsystemets), men aldrig historiskt lif i nyssnämnda *allra* vidsträcktaste bem. Man bör dock helst — på det att gränserna för historia och för histo-

riskt lif må sammanfalla — draga gränsen *för båda* mellan å ena sidan *det*, om hvilket vi visserligen genom slutsatser af förståndet kunna visa, att det i själfva verket är lefvande, men hvilket vi *måste omedelbart* (för sinnena eller föreställningen) alltjämt uppfatta såsom endast *liflöst*, och a andra sidan *det*, som vi antingen *omedelbart* uppfatta såsom (i någon man) lefvande (t. ex. växterna) eller åtminstone icke *måste* omedelbart uppfatta som liflöst (t. ex. *det hela*); och således endast om det *omedelbart* ss. lif eller icke nödvändigt ss. liflöst uppfattade säga, att det är historia eller historiskt lif. Äfven bör man med utveckling, när annat ej säges eller ej af meningen framgår, mena: *omedelbart* uppfattad utveckling. Man bör nämligen icke *utan vidare förklaring* säga, att t. ex. himlakropparna äro lefvande eller deras rörelser i utveckling, men väl att växterna äro lefvande och atskilliga af *deras* rörelser utveckling. Man begagnar t. o. m. ett alldeles särskildt uttryck om de i sistnämnda betydelse lefvande och i utveckling varande ofullkomliga väsendena till skillnad från dem, som vi *måste omedelbart* alltjämt uppfatta såsom liflösa och därför omedelbart ss. utan utveckling: man kallar nämligen de förra, men icke de senare: *varelser*.

i) En återblick på det om utvecklingen och därmed ocksa om *det historiska lifvet såsom utveckling* sagda visar:

att historiskt lif är lif i *omedelbart* för oss framträdande ut-veckling;

att själfva *lifvet* måste finnas till »före», d. ä. oberoende af utvecklingen;

att ett sådant lif är det eviga lifvet, som är utan motsägelser, oberoende af tiden;

att detta eviga lif *för oss* vecklas ut i vart ofullkomliga uppfattningssätt: tid (och rum), dunkelhet (t. o. m. liflöshet), utveckling, historia:

att det vecklas ut för att i vår ofullkomliga uppfattning *blifva* sa vidt möjligt, hvad det *evigt är för sig själf;*

att vi *själfva*, inför hvilka detta sker eller likasom uppföres, framträda i det historiska förloppet såsom 1) utvecklingen *underkastade* (eller liksom *lagda under* utvecklingen såsom en nödvändighet) och 2) utvecklingen delvis genom var frihet eller

valförmåga *bestämmande;* varande således, för att begagna ett yttrande af Guizot, icke blott åskådare af dramat, som uppföres, utan själfva aktörer däri;

att, emedan vårt eviga lifs själfständighet *för oss* framträder ss. val-förmåga, så framträder *för oss* vid sidan af de rätta möjligheterna äfven dessas motsatser såsom »lif *före* utvecklingen», hvilket *kan* af oss *ut*-vecklas;

att allt slags *lif* före och efter utvecklingen ej tillhör historien eller det historiska lifvet utan endast *under* utvecklingen eller *såsom* utveckling tillhör detsamma.

k) Vi tillägga till det sagda: att det *historiska* lifvet eller lifvet i *historisk* form, i *historiens* form är för oss (som uppfatta det, som finnes till, endast på det ofullkomliga sättet, att vi fatta det abstrakt *och* konkret) det nödvändiga *komplementet* till vår abstrakta eller klara uppfattning af detta lif såsom evigt. Endast genom att fatta *det eviga* lifvet i *historiens* form kunna vi komma till en — visserligen icke fullt men dock för oss i någon högre grad tillfredsställande — konkret uppfattning af detsamma. Lifvet *såsom historia* är visserligen ofullkomligt, behäftadt med motsägelse, »mindre riktigt eller sant» än det eviga, än den fullkomliga, motsägelselösa uppfattningen af det eviga, hvilken tillkommer det fullkomliga förnimmandet; dock är det — lifvet såsom historia — för oss människor ss. ofullkomliga väsenden lika nödvändigt, som det är, att vi äro ofullkomliga. *Vår* »fullkomlighet» (eller *den* fullkomlighet i ringare grad, som vi kunna uppnå) består däri, att vi beledsaga vår »mindre riktiga» men för oss nödvändiga uppfattning med insikten om att den är »mindre riktig». Därigenom blir i viss mening *allt* uppfattadt sant och riktigt äfven af de ofullkomligaste väsenden.

l) *Historien* i nu nämnda mening omfattar således hela växtvärldens, likasom hvarje växts, hela djurvärldens, likasom hvarje djurs, hela människovärldens, likasom hvarje mänskligt samhälles och mänsklig individs lif, för så vidt detta allt befinner sig *i och för oss människor* i en utveckling, som vi kunna i någon mån *omedelbart* uppfatta ss. *sådan;* ja, den omfattar äfven Guds eller den Allvetandes (det Helas) lif, för så vidt det — för

att af oss uppfattas *konkretare*, än när vi uppfatta det (klart och abstrakt) såsom evigt — af oss uppfattas *omedelbart* (med föreställningen) såsom på *något* sätt *lefvande* i *beröring med* utvecklingen, ja, t. o. m. såsom i och för oss, i vår ofullkomliga uppfattning ut-veckande ur sitt potentiella tillstånd *sig själf*.

(Det följande: om förnuftiga väsenden, om mänskliga samhällen. om politiska samhällen samt om historien såsom *vetenskapen* om det historiska lifvet — se författarens arbete: Kristendomens historia, Fjärde afdelningen, sidd. 27—54.)

OM FILOSOFIENS SJÄLFSTÄNDIGHET

AF

EFRAIM LILJEQVIST.

Frågan om filosofiens själfständighet är ett specialfall af frågan om vetenskapens. Den förra kan sålunda icke tagas under öfvervägande, utan att betraktelsen äfven måste sträcka sig till den senare. I hvartdera fallet afses för öfrigt omedelbart allenast en relativ själfständighet, ej en absolut eller oinskränkt, afses blott det slags själfständighet, som kan tillkomma mänsklig filosofi och mänsklig vetenskap öfver hufvud. Härmed är naturligtvis icke förnekadt, att åsyftade form af relativ själfständighet får sin fullständiga belysning först genom tankens fortgång till den absoluta själfständighet, som tillhör filosofien eller vetenskapen i och för sig, så vidt därmed förstås det absoluta väsendets eget vetande. Å andra sidan är gifvet, att en viss relativ själfständighet just såsom relativ har sin gräns och att dennas fastställande är oundgängligt för den förras.

En dylik gräns i afseende på vetenskapens och därmed äfven filosofiens själfständighet ligger för dem i nödvändigheten att taga erfarenheten till utgångspunkt. Där har hvarje vetenskap omedelbart sitt s. k. objekt eller föremål, och erfarenhetsmässigt måste hos detta uppvisas, både hvad som påkallar förklaring och hvad som kan tjäna till förklaringsgrund. I sådan mening är hvarje vetenskap empirisk och har onekligen i sagda förhållande äfven en gräns för sin själfständighet. Vetenskapen är nämligen något annat än den blotta erfarenheten, och stannade man vid den senare, hade man ingen anledning att tala om vetenskap eller vetenskaplig förklaring. Vetenskapen har följaktligen sin utgångspunkt i ett mer eller mindre annat, yttre och främmande, hvilket så till vida ock är en gräns för dess själfständighet. Osjälfständig är den jämnt upp i samma grad, som den är i antydda bemärkelse empirisk. Ett uttryck härför är krafvet på vetenskapens öfver-

enastämmelse med erfarenheten, att vetenskapen ej blott måste undvika kollisioner med erfarenheten utan ock — som man säger — har att rätta sig efter denna, hvilket sista ord visserligen bör med förstånd tolkas.

Gränsen i fråga kan dock tydligen ej vara någon absolut eller oöfverstiglig gräns. I ty fall skulle vetenskap helt enkelt omöjliggöras, och man finge aldrig ens tala om erfarenheten såsom dess utgångspunkt. För öfrigt är väl den absoluta gränsens begrepp närmast ett gränsbegrepp, enär hvarje faktisk gräns ej blott åtskiljer eller söndrar utan ock indicerar något sammanhang. Så är ju något ett annat blott i förhållande till ett annat något, ett främmande blott i förhållande till ett främmande, ett yttre blott i förhållande till något, som så till vida visserligen ej är ett yttre utan inre, men som gent emot det första såsom sortie självt är ur en eller annan synpunkt yttre. Då följaktligen bestämdheten att vara ett annat, främmande och yttre existerar allenast i förhållande till ett annat, främmande och yttre och så till vida äfven genom detta, är detta andra tydligen ej så helt ett annat eller det yttre så helt yttre eller det främmande så helt främmande, utan motsatsen innebär något slags identitet, mellan de yttre består ett inre sammanhang, och de främmande äga en viss frändskap. Sammaledes med erfarenheten och vetenskapen just därigenom, att den senare har sin utgångspunkt i den förra samt vill förvandla den blott erfarenhetsmässiga uppfattningen till vetenskaplig, d. v. s. förstandsmässig eller rationell. Så till vida som den förra behöfver förvandlas till den senare, kan naturligtvis ej med fog yrkas, att vetenskapen skulle rätta sig efter erfarenheten. Tvärt om går krafvet i motsatt riktning. I antydda bemärkelse är sålunda hvarje vetenskap rationell och självständig i mån af sin rationalitet.

Identiteten, sammanhanget och frändskapen mellan erfarenhet och vetenskap framträdde i det erfarenhetsmässigas förvandling och upphöjelse till vetenskapligt. Det, som förmedlar motsatserna, är utvecklingens synpunkt, hvari sålunda sammanträffa självständighet och osjälfständighet — det senare, emedan hvad som behöfver utvecklas så till vida är osjälfständigt, det förra, emedan utvecklingen röjer det inres makt öfver det yttre eller självständighet i förhållande till detta. Ifrågavarande tanke kan fixeras därhän, att all utveckling innebär grad af självständighet: grad är visserligen gräns, men här är dock fråga om grader af självständighet.

Utvecklingen är emellertid ej det självständiga självt. Hon är nämligen omedelbart en öfvergång mellan lägre och högre (så

i det hela och enligt begreppet, hvarmed dock en temporär och partiell öfvergång från högre till lägre ej är utesluten), d. v. s. en form af relation, och kräfver därför sin relationsgrund. Denna är det för membra relata gemensamma. Men det för skilda och dock sammanhängande utvecklingsformer såsom lägre och högre gemensamma kan ej vara annat än det, som i ena fallet är lägre, i det andra högre, d. v. s. just det, som utvecklar sig, eller utvecklingens subjekt. På något sätt är detta ock utvecklingens mått, emedan det såsom lägre mindre motsvarar sig själft än såsom högre och den ena utvecklingsformen jämförd med den andra just härefter bestämmes såsom lägre eller högre. Det självständiga i utvecklingen är alltså utvecklingens subjekt, och dess självständighet är tydligen mindre i utvecklingens lägre grader än i de högre, där det inre röjer en större makt öfver sitt yttre. Härmed är ock gifvet, att det subjekt, som är stadt i utveckling, så till vida endast äger relativ självständighet. Ej heller kan det såsom blott utvecklingsgrad vara utvecklingens mått, låt vara att detta mått märkbarare röjer sig i utvecklingens högre grader, som därmed blifva relativt normerande för de lägre. Härmed är fordradt, att utvecklingens subjekt skall äga en verklighet utöfver den det äger inom utvecklingen. Endast i denna öfver utvecklingen och dess timlighet höjda verklighetsform, hvilken då ock måste karakteriseras såsom evig, har utvecklingens subjekt sin absoluta självständighet, framträdande däri, att utvecklingen härifrån men icke från annat håll normeras och endast häri har sitt sanna mått. Utvecklingens subjekt är följaktligen enhet af en absolut och en relativ sida, den förra framträdande inom den senare såsom utvecklingens grund, dess inre makt, lag och ändamål. Vid en sådan enhet kan dock tanken ej stanna, och såsom verkligt absolut fattas den absoluta sidan hos utvecklingens subjekt, endast om detta subjekt genom sin absoluta sida får antagas ingående i och utgörande moment hos ett väsen, hvilket både såsom enhet och totalitet är absolut utan någon relativitet. Sin absoluta självständighet såsom utvecklingens mått har utvecklingens subjekt då endast så att säga utom utvecklingen, nämligen så vida dess absoluta självständighet är ett moment hos det *κατ' ἐξοχὴν* absoluta väsendets egen självständighet. Men i detta fall är utvecklingens subjekt ej heller fattadt såsom subjekt utan såsom bestämning.

Inom utvecklingen har dennas subjekt självständighet, emedan ingen utvecklingsform kan utifrån tillföras detsamma eller så att säga inympas därpå — »monaden har inga fönster» (Leibniz) —; utvecklingens lägre och högre former ligga alltså potentia i dess subjekt och relationsgrund, ytterst endast så att fatta, att utveck-

lingssubjektets absoluta sida är potentia närvarande i dess relativa, liksom äfven på ett eller annat sätt hvarje högre utvecklingsform i närmast lägre. Å andra sidan har samma subjekt sin osjälfständighet inom utvecklingen däri, att dess absoluta sida endast är potentia ej actu närvarande hos den relativa, liksom den högre utvecklingsformen hos den lägre. Graderna af självständighet innebära då motsvarande grader af aktualitet vid den absoluta sidans närvaro hos den relativa, i det nämligen ingen nuda potentia är tänkbar. Liknande gäller ock sedan om den högre utvecklingsformens närvaro hos den lägre.

Enligt här antydda bestämningar måste förhållandet mellan erfarenhet och vetenskap tolkas, då dessa ju fattades i inbördes utvecklingssammanhang. Så till vida äro de ock grader inom utvecklingen, hvarvid vetenskapen såsom den högre utvecklingsformen maste tänkas potentia närvarande hos erfarenheten. Endast härigenom kan sägas, att vetenskapen har sin utgångspunkt i erfarenheten sasom ett annat, yttre och främmande, nämligen i samma mening, hvari den lägre utvecklingsgraden är ett annat än den högre och såsom inadäkvatare tillvarelseform än denna är för utvecklingens subjekt relativt yttre och främmande, n. b. fran dettas absoluta normerande sida. Tillika måste då pa motsvarande sätt den lägre utvecklingsgraden vara relativt yttre och främmande för den högre. Motsatsens relativitet framlyser emellertid däraf, att utvecklingens subjekt i den lägre utvecklingsformen höjer sig till den högre genom den egna inneboende makt, som ytterst är gifven med den absoluta sidans potentiella närvaro i den relativa. Tillika röjer sig dock motsatsens verklighet däri, att den icke kan genom utvecklingen fullständigt häfvas: utvecklingens upphöjelse träffar blott vissa momenter, sker med andra ord genom begränsning. Härigenom står utvecklingens subjekt i vissa momenter kvar vid det lägre och har fortfarande inom sig en motsats mellan högre och lägre, hvarmed eo ipso en gräns är gifven, ehuru visserligen ingen absolut, enär den omedelbart gifna gränsen kan genom fortsatt utveckling utflyttas — den vid upphöjelsesidan i utvecklingen gifna utvidgningssidan —, hvarförutan en ny och högre upphöjelse än den föregaende är omöjlig. Genom ny begränsning och därmed följande upphöjelse, hvartill sedan må anknyta sig motsvarande utvidgning, fortgar da utvecklingen, intill dess vunnen full aktualitet i nagot moment pa denna punkt sätter en gräns för utvecklingen, som icke kan öfverskridas, emedan den är absolut i den enda bemärkelse, hvari man kan tala om en absolut gräns — aktualiteten är sasom negatio negationis utvecklingens gräns. I samma man detta är för-

hållandet, framträder ock det hos utvecklingens subjekt öfver utvecklingen höjda, dess absoluta verklighetssida, hvarmed ett fortsatt kvarstående inom utvecklingens form ej är oförenligt, nämligen så till vida som det en gång aktuella måste mer eller mindre potentialiseras i och med subjektets hänvändande af sin förmåga till andra momenters aktualiserande.

Visar sålunda erfarenheten såsom utgångspunkt för vetenskapen, att båda måste fattas i utvecklingssammanhang, är likväl ej härmed, enligt hvad just nyss blifvit visadt, motsatsen dem emellan rent af upphäfd, i det nämligen denna utveckling endast kan ske genom begränsning. Det är tills vidare endast i några särskilda momenter, som erfarenheten kan höjas till vetenskap, och utöfver dessa kvarstår erfarenheten såsom erfarenhet i viss motsättning till vetenskapen. Saken har härvid setts ur funktionell synpunkt, men måste ock ses ur subjektets. Det för båda utvecklingsformerna gemensamma subjektet är människan såsom kunskapsförmåga, till hvilken enligt ofvanstående intet kommer utifrån. Såsom erfarenhetens subjekt må människan kunna nämnas åskådningsförmåga, utan att detta ord dock finge tagas i dess trängsta bemärkelse; såsom vetenskapens är hon förstånd. Då ett utvecklingssammanhang existerar mellan erfarenhet och vetenskap, existerar äfven ett sådant från subjektets synpunkt mellan åskådningsförmåga och förstånd. Detta senare är följaktligen potentia närvarande hos åskådningsförmågan, som i vissa momenter förmår höja sig till förstånd, ehuru visserligen endast genom begränsning, hvadan alltid finnes en åskådningsförmåga, som icke actu är förstånd. Men gränsen dem emellan får enligt det förut framställda ej antagas vara fix, utan kan utflyttas, är en rörlig gräns.

En sådan utflyttning, hvarigenom vissa förut blott erfarenhetsmässigt eller empiriskt fattade momenter blifva fattade förståndsmässigt, d. v. s. vetenskapligt eller rationellt — det högres utvidgning genom det lägres upphöjelse —, har till förutsättning en olika aktualitetsgrad inom det empiriska. Endast det empiriska, hvars aktualitetsgrad ligger närmast det rationellas, vetenskapligas, är omedelbart kapabelt af sådan upphöjelse. Normen härför ligger följaktligen, såsom vid all utveckling, relative i det högre. Det är vetenskapen som normerar erfarenheten, förståndet som normerar åskådningsförmågan. Normen *κατ' ἐξοχὴν* inom kunskapsförmågan är alltså förståndet såsom sådant (det »kopernikanska» resultatet af Kants förnuftskritik).

Förståndet, expliceradt såsom norm eller lag för sin egen verksamhet, är föremål för logiken, som vid dess enhetslag — själf-

verksamheten — uppvisar trenne grundformer, de bekanta trenne tankelagarna, nämligen ur de trenne synpunkter, som äro för all teleologisk verksamhet konstitutiva, här n. b. subordinerade under den andra af dem, lagens. Om ett erfarenhetsmässigt skall kunna förståndsmässigt uppfattas, beror alltså på dess motsvarighet till förståndets immanenta kraf. Förståndet sålunda fattadt i sin yttersta allmänhet och egentlighet är närmast form, dock ingen passiv eller absolut tom form, emedan det just i sin egen formbestämdhet har ett dessutom aktivt och normerande innehåll. Då emellertid förståndsformen före sin aktualisation såsom sådan innebodde potentia i erfarenheten, medför detta ursprungliga organiska förhallande, att det erfarenhetsinnehall, hvarmed den sålunda utgjort en enhet, kan utvecklas till ny enhet med den numer aktualiserade förståndsformen, äfven detta naturligtvis blott under begränsningens villkor, ehuru med flyttbar gräns. För hvilket innehåll som sålunda kan i förstandsformen upptagas och med denna införlifvas eller egentligen däri återinorganiseras, är förståndet självt norm. Sedan ett innehåll därmed införlifvats, har normen vunnit i konkretion och är nu det med ett visst adäkvat innehåll fyllda förståndet. Med hvarje tillväxt af innehåll inom förståndssfären är det högres lag aktuell i ett större antal af momenter och därmed äfven mer i stånd att normera det lägre i dess fortsatta utveckling, detta enligt nödvändighetens sammanhang med den fullständiga bestämdheten eller individualiteten. Men principen för det systematiska sammanhanget inom lagen mellan dess momenter är förståndsformen såsom utgörande ett med sig identiskt innehall, och detta är följaktligen den yttersta och sista normen inom allt hvad vetenskap heter.

Härvid har abstraherats fran den genetiska gången hos individen af denna utveckling. Liksom förståndsformen ligger potentia hos erfarenheten och salunda i ursprunglig förening med dennas innehall, aktualiseras densamma sasom förståndsform endast i förening med något visst innehåll, som hos den ena individen kan vara ett, hos den andra ett annat. Hvilket innehall som därmed är förenadt vid dess aktualisation, har följaktligen ett slags tillfällighet, som äfven röjer sig däri, att motsatta och sinsemellan oförenliga innehall kunna hos en och samma individ aktualiseras till en viss förståndsmässighet. Men häri ligger en oemotsvarighet mellan förstandsform och faktiskt därmed förenadt innehall, som medför, att förstandsformen till sist maste lösgöra sig fran bundenhet vid hvarje särskildt innehall för att dymedelst fatta sig själf sasom innehall och sasom princip för hvilket innehall skall kunna ytterligare med detta innehall införlifvas, äfven-

som för gången och ordningen vid sådan inorganisation. I hvilken ordning och i hvilka närmare bestämda förhållanden nämnda process äger rum hos de olika vetenskapligt verksamma individerna, är för vår uppgift alldeles likgiltigt. Den fasta gränsen och yttersta normen för hvarje teoretisk utveckling är i alla händelser den abstraktion, hvarifrån icke kan abstraheras, förståndet såsom sådant, det abstrakta förståndet — det vetenskapliga genus summum, det rena självmedvetandet såsom en med sig identisk, fullt aktuell och inom sig sluten allmän enhet, hvilken själf är princip för sitt närmare bestämda innehålls aktualisation och ordningen därvid.

Idealet för den mänskliga utvecklingen i teoretiskt afseende vore höjandet af all blott erfarenhetsmässig eller empirisk uppfattning till vetenskaplig eller rationell. Detta ideal må visserligen anses för den mänskliga existensformen oupphinneligt på grund af begränsningens villkor för upphöjelsen. Men detta hindrar icke, att man kan ständigt mer närma sig ifrågavarande ideal genom gränsens successiva utflyttande. En styrka härvid lika väl som en svaghet är arbetets fördelning på många händer — individer och vetenskaper. Från den förra sidan — arbetets fördelning på många individer — äga vi rätt att här abstrahera, emedan den möjliga erfarenheten ju liksom äfven den möjliga vetenskapen har sin fasta, orubbliga gräns genom subjektets slutenhet inom sig: hvad som kan blifva min erfarenhet, resp. vetenskapliga insikt ligger hos mig potentia, äfven om aktualisationen i särskilda fall uteblifver, och något annat än det potentia i mig liggande kan ej blifva min erfarenhet, resp. vetenskapliga insikt. Begränsningsvillkoret gör visserligen för mig såsom individ, att den kraft, som upptages för viss aktualisation, ej räcker till för åtskillig annan. Delvis må detta kunna fyllas genom en af människosläktets organiska enhet möjliggjord kommunikation med andra, som rikta sin kraft på de uppgifter jag måst lämna. Delvis åter är bristen för mig såsom individ omöjlig att supplera: för mänskligheten åter såsom ett helt utjämnas detta i väsentlig mån. Men då det talas om mänsklig erfarenhet och mänsklig vetenskap utan hänförande till individen, är endast fråga om gemensam erfarenhet och vetenskap, som dock in toto ligger potentia äfven hos individen.

Däremot måste vi här fästa oss vid vetenskapens fördelning i vetenskaper. Människoandens enhet medför, att liksom jag blott äger en erfarenhet, af hvilken särskilda s. k. erfarenheter allenast äro momenter, borde dennas aktualisation till förståndsmässighet allenast gifva en vetenskap. Och idealiter är så äfven

förhållandet. Men vetenskapens yttersta norm var förstandet, som förbjuder att till enhet sammanföra motsatta, sa till vida som dessa äro motsatta. Motsatta må visserligen hvart för sig kunna förstandsmässigt uppfattas, men så till vida som de äro motsatta, kunna de icke till förståndsmässig enhet sammanföras. Härvid måste dock tillika ihågkommas, att de motsatta innehållens ingaende i en och samma erfarenhet utvisar, att motsatsen ej kan fattas sasom absolut, och i självfva verket maste förstandet tänkas potentia närvarande hos allt erfarenhetens innehåll, hvadan häraf kan dragas liknande slutsats. Då förståndets form är något, hvarförutan vetenskapen ej kan vara vetenskap, ligger tydligen icke häri nagon omedelbar grund till distinktion mellan olika vetenskaper, ehuru visserligen sagda form just med hänsyn till och salunda i förening med olika och motsatta innehåll kan drifva därhän. Utan en viss olikhet och motsats kommer dock ej heller nagon enda mänsklig vetenskap till stånd, för sa vidt i densamma alltid ingår ej blott enhet utan äfven mangfald och mangfald synes implicera någon motsats. Vetenskapen är då redan inom sig möjlig allenast därigenom, att de manga i nagon mån motsatta enligt förståndets fordringar sammanbindas i den ordning de äro samstämmande och ej motsatta. Denna egendomlighet inom den mänskliga vetenskapen i allmänhet gör salunda, att man principiellt kan vidhalla äfven de olika vetenskapernas sammanslutning till en enda enhet, som då blifver den allomfattande mänskliga vetenskapen.

Om nu emellertid möjligheten af olika vetenskaper är gifven genom de olika innehållen, är tydligt, att hvarje vetenskap begränsar sig sasom en viss genom ett visst innehalls förbindande med förstandsformen. Nämnda syntes, som naturligtvis förutsätter innehållets ursprungliga potentiella enhet med förstandsformen, blir då principen för särskiljande af det närmare bestämda innehall, som får och bör i ifragavarande vetenskap upptagas, och är i sadan mening denna vetenskaps högsta princip, som därinom normerar allt, men som atminstone ej inom den vetenskapen blifver själf normerad annat än sa till vida som den kan fattas sasom sin egen norm. I hvilken ordning det närmare bestämda innehallet må ur erfarenheten i vetenskapen upptagas, beror da ytterst på denna princip, som emellertid genom hvarje enligt dess egna fordringar upptaget innehall vinner i konkretion och sasom konkretare pa en punkt medger och fordrar ett innehalls upptagande, hvilket den sasom abstraktare på en annan föregaende punkt hade förbjudit. Enligt detta begränsar sig salunda vetenskapen själf genom sin princip (i dess successiva vidare aktualisation), och öfver

hvad som tillhör vetenskapen eller skall hållas därutanför kan ytterst endast den själf döma.

Innebär sålunda hvarje vetenskaps princip en självbegränsande enhetsuppfattning, måste ock fråga uppstå om de olika vetenskapsprincipernas eller enhetsuppfattningarnas inbördes förhållande. Äfven detta kräfver visserligen sin vetenskapliga eller förståndsmässiga belysning och förklaring. Tydligt är i allmänhet, att den förståndsmässiga förklaring, som utifrån en viss princip skänkes ett visst slags innehåll, till sitt värde blir beroende på denna princips halt och värde. Mer klarhet, samstämmighet och nödvändighet, än som ligger i vetenskapens princip, kan ej tillkomma de principierade satserna, och med afseende på det hos vetenskapens föremål för begripandet betingade är dennas högsta gräns i förklaringen just vetenskapens princip. Om denna är i sin ordning betingad, blir härmed oafgjordt, dess nödvändighet kan först inom ett högre helt bestämmas, och dess samstämmighet inom sig från eventuellt möjliga högre synpunkter samt med andra vetenskapers principer är problematisk. Visar sig då faktiskt den ena vetenskapens princip stå i en viss motsats till en annans, och kan i vissa fall ett och samma innehåll på något sätt hemfalla under dessa motsatta principer, skulle, strängt taget, ett bellum omnium contra omnes kunna uppstå i vetenskapens värld och de ömsesidiga tvistepunkterna icke rättsligen slitas, så vida det ej existerade en principvetenskap eller vetenskapslära, känd under det vanligare namnet filosofi. Till dess sfär hör såsom första principierande utgångspunkt förståndet såsom genom sina lagar konstitutivt för allt hvad vetenskap heter, d. v. s. för vetenskapen såsom sådan, ty förrän vid denna gräns är omöjligt att stanna, när det gäller att finna det ur förståndsmässig synpunkt högsta och obetingade. Men genom den blotta förståndsformen såsom sådan är omöjligt att sätta specialvetenskapernas principer i det inbördes förhållande, som tillfredsställer förståndets kraf. Förståndet såsom rent måste alltså inom nämnda principvetenskap i sig upptaga och med sig införlifva det innehåll, som ur förståndets egen synpunkt är det företrädesvis själfbegripliga, obetingade och med förståndet samstämmiga. Endast härigenom kan det såsom princip vinna den konkretion, som är villkoret för sammanställandet och ordnandet af de många i vissa afseenden motsatta vetenskapsprinciperna till ett motsägelselöst och i allmänhet förståndsmässigt helt. Först härigenom vore, i samma mån som hvarje specialvetenskap med afseende på sitt specifika föremål fyllde den vetenskapliga förklaringens uppgift, tillika erfarenheten såsom ett helt höjd till veten-

skapens form. Ur denna synpunkt kan da sägas, att filosofiens föremal är erfarenheten såsom ett helt.

Om filosofien måste gälla, hvad som redan blifvit uppvisadt om vetenskapen in genere, att den ej erkänner annan norm än sin egen princip. Denna var formellt förståndet såsom sådant, det rena själfmedvetandet såsom genus summum, reellt var den förståndet såsom omedelbart bestämdt genom ett med sig i allo adäkvat innehåll. Men något annat sådant har filosofien till sist ej kunnat erkänna än det förnuftiga eller personliga, hvarmed principen in concreto blir förnuftet eller personen (Boström). Naturligtvis blifver fortgången inom filosofien i afseende på hvarje närmare bestämdt innehalls upptagande alltjämt normerad af denna princip. Härigenom är filosofien ej allenast den κατ' ἐξοχὴν rationella vetenskapen ur formell synpunkt, utan tillika rationell ur reell synpunkt. Skulle andra vetenskaper syssla med ett rationellt innehåll, kunna de likväl tydligen ej göra det med samma rationalitet i afseende pa formen. Men då form och innehall växelvis betinga och bestämma hvarandra, är tydligt, att filosofien saledes blir den rationella vetenskapen κατ' ἐξοχὴν ej blott ur formens utan äfven ur innehållets synpunkt.

Detta nu uppvisade principiellt och idealiter — enligt begreppet, om också ej gifvet enligt den faktiska genesis —, hvarmed salunda tanken fran den mänskliga vetenskapen tänkt såsom fulländad hänvisas genom dess absoluta sida till vetenskapen eller filosofien i och för sig såsom det absoluta väsendets eget i allo absoluta vetande. Häri ligger då äfven filosofiens ideala själfständighet: själfbegränsningen genom dess egen princip, sasom motsvarande ock är den ideala självständigheten för hvarje annan vetenskap. Men idealet sattes här i naturlig motsats till sin successiva realisation. Sa snörrätt som denna fran idealets egen synpunkt borde ga, tyckes det, gar den ingalunda i verkligheten. I manga fall hafva vetenskaperna ej ännu vunnit sina principer, utan midt bland alla s. k. principer (dock mer eller mindre provisoriska) äro de till större delen ännu sökande efter den egentliga, liksom Diogenes i det folkrika Aten med lykta och ljus sökte efter människor. Och äfven när den rätta principen i något fall torde få anses vunnen, aterstår kanske fortfarande mycket i afseende pa aktualiteten af de närmare bestämda innehall, som enligt principen skulle i dess sfär upptagas. Med afseende på materialets upphöjelse till bestämbarhet för principen är oändligt mycket att göra inom alla vetenskaper. Och detta arbete kan enligt regeln ej bedrifvas i ett enda kontinuerligt sammanhang, utan maste samtidigt ske pa manga hall. Vid sagda arbete kunna

inom en enda vetenskaps område uppstå flera eller färre relativa principer, d. v. s. med en viss förståndsmässighet fattade och fixerade innehåll, ur hvilka annat innehåll kan till viss grad begripas och så till vida därmed införlifvas, utan att likväl dessa innehåll ännu vore sedda i deras definitiva sammanhang inom vetenskapen. Så till vida står man naturligtvis fjärran från idealets realisation, och häri ligger i samma grad en viss vetenskapens osjälfständighet, som äfven filosofien måste kännas vid. Men ingenstädes får eller behöfver denna osjälfständighet blifva en positiv förnekelse af vetenskapens ideala själfständighet. Så sker, om icke den skarpaste kritiska sofring göres mellan hvad som är och ännu icke är vetenskapligt uträttadt, om luckor nekas eller förrädiskt döljas. Dylik illusion, medveten eller omedveten, men imputabel — låt vara culpâ —, är naturligtvis det svåraste hinder för det vetenskapliga idealets realisation, och alla dylika idoler måste obarmhärtigt utrotas. För denna kritik existerar ingen högre norm än förståndet i tankelagarna, och i dessa ligger alltså filosofiens så väl som hvarje annan vetenskaps formella själfständighet såsom vetenskap.

Hvad filosofien särskildt beträffar, måste dess slutliga fulländning — jämnt upp i samma grad som den är principvetenskap — vara beroende af den form, i hvilken specialvetenskaperna bjuda den sina principer till undersökning. Så till vida är dess fulländning beroende af specialvetenskapernas. Å andra sidan är hvarje specialvetenskaps egen fulländning ej mindre än filosofiens beroende af fulländningen hos dess princip. Men för de särskilda specialvetenskaperna kan den definitiva fulländningen hos deras principer endast vinnas inom det hela, som är filosofiens område, och hvarat dess princip har att skänka nödigt ljus. Så till vida äro specialvetenskaperna beroende af filosofien. Alltsa ett växelberoende, något för allt organiskt lif utmärkande och indicerande detta lifs inre enhet, sålunda här all vetenskaps organiska enhet, som får sin yttersta förklaring genom vetenskapen eller filosofien i och för sig, för hvilken enhet den mänskliga filosofien är det principiella uttrycket i ändlighetens värld. I denna växelverkan ligger den positiva pendanten till det bellum omnium, hvarom förut talats — det ena ett uttryck för själfständighet, det andra (trots motsatt sken) för osjälfständighet. Men i denna växelverkan må visserligen alltjämt den ideala synpunkten vara härskande, som gör hvarje vetenskap autonom, men ock förbinder hvarje att i alla beröringspunkter akta de andra vetenskapernas arbete och, så långt egen själfständighet det medger, respektera de andras resultater. Att det härvid stundom ej kan aflöpa utan

strid, är klart — och häri ligger stridens rätt —, men säkerligen vore den regulativa tanken att om möjligt se sanningen i andra vetenskapers afvikande resultater, så långt egen autonomi det medger, ej att förkasta. Annan hänsyn till andras resultater, än som kan upptagas enligt egen princip, är gifvetvis endast till ömsesidigt hinder.

Samma den organiska autonomiens tanke har sin tillämpning ej blott pa vetenskapernas inbördes förhallande utan ock på vetenskapernas och in specie filosofiens förhållande till andra lifvets sidor än de teoretiska. Om erfarenheten är det omedelbara lifvet från dess teoretiska sida, maste lifvets öfriga sidor återspeglas därinom. Samma gäller i viss man om vetenskapen, som är erfarenheten potenserad; framför allt gäller det om filosofien, hvars föremål ju är erfarenheten sasom ett helt. Talet om återspegling är dock naturligtvis en inadäkvat bild, enär det faktiska och begreppsmässiga förhållandet är ett organiskt. Lifvets olika momenter eller sidor lefva da i hvarandra och hafva hvarandra till ändamål, lika visst som de hvar för sig äro sina egna ändamal. Men förhallandet är det, som utmärker en ändlig organism, — d. v. s vid all samstämmighet och organiskt ingaende af det ena i det andra finnes ock motsats och en viss uteslutning. Så till vida nu som det ena ändamålet är i sig och genom sitt förhallande till det hela högre, får det icke för lägre ändamål tillbakasättas. Och då vetenskapens ändamål är sanningen, som är i sig själfändamal, följer, att vetenskapen hvarken kan eller bör befrämja andra lifvets syften i annat matt, än som är med dess karakter af autonomi inom egen sfär förenligt. Hvarje positivt tillbakasättande af vetenskapens kraf inom denna för främjande af lifvets lägre syften hämnar sig just genom lifvets hämmande i en eller annan punkt — och ett sådant tillbakasättande kan endast ifragakomma just för lifvets lägre syften, emedan alla syften, som äro verkliga själfändamål, sinsemellan maste tänkas fullt samstämmiga. Men säsom teoretiskt själfändamal i eminentaste mening framträder filosofien såsom den (både formellt och reellt) κατ' ἐξοχήν rationella vetenskapen, hvari ock ligger dess eminenta själfständighet gent emot alla obefogade kraf utifran, äfven där dess egna idkare kunde tänkas göra sig till bärare för sådana. Tillika ligger häri den eminentaste samstämmighet med alla öfriga för lifvet väsentliga syften. Och i förhållande till sadana syften, som omedelbart kanske ej äro därmed samstämmiga, har det förnuftiga innehåll, hvilket filosofien teoretiskt klargör, den enastående förmagan att kunna sasom princip aterföra alla underordnade syften till deras rätta mått, hvarmed först ett verk-

ligen organiskt helt af alla syften aktualiseras — ett ändamålens rike, hvars högsta teoretiska enhet för oss är filosofien. Häri då filosofiens egendomliga självständighet idealiter — en självständighet, som heller aldrig får i dess successiva utveckling eller realisation positivt tillbakasättas, och en självständighet, som äfven i förhållande till de filosoferande individerna, dess representanter, är idealets öfver dem.



OM VANDRINGEN I LJUSET.

PREDIKAN

AF

BENGT LILJEBLAD.

Miskundlig Gud, låt nådens sol upprinna,
att för dess ljus må syndens nöd försvinna.
Din Andas kraft låt mig, o Jesu, vinna.
Ack, låt mig nåd för dina ögon finna.

All världens ljus! Liksom en morgonstjärna
du rinner opp, att lysa, värma, värna
de jordens barn, som sig till himmeln ärna·
jag skådar dig, jag följer dig så gärna!

Hvilken som vandrar om dagen, han stöter sig icke, ty han ser denna världens ljus. Men den, som vandrar om natten, han stöter sig, ty ljuset är icke i honom.

Jesus hade fått bud från Marta och Maria om deras broder Lasarus' sjukdom. Med blicken fäst pa sitt af den himmelske fadern förelagda verk pa jorden: att här med kärlekens offer för sina bröder förhärliga hans ära, och därjämte af särskild vänskap dragen till denna familj, tillkännagaf då Jesus för lärjungarne sitt beslut att, ehuru han nyss kommit ifrån den trakt, där dessa syskon bodde, likväl strax igen atervända dit. Och da lärjungarne härvid varnande erinrade om den fara, han där nyss lupit, att blifva stenad af judarne, svarade han, lugn i medvetandet om sin plikt att verka faderns verk, medan dagen var: *Äro icke tolf timmar om dagen? Hvilken, som vandrar om dagen, han stöter sig icke, ty han ser denna världens ljus. Men den, som vandrar om natten, han stöter sig, ty ljuset är icke i honom.* Joh. 11: 9, 10.

Såsom i allt annat så ock häri äro Jesu ord en regel och hans tillvägagående en föresyn. Och om än dessa hans ord under bilden af ett yttre timligt förhållande närmast afse att framställa det lugn, den trygghet mot all fara, hvarmed hvar och en kan gå till sitt verk under den af Gud bestämda tiden för var kallelse, så är dock därjämte att iakttaga, att denna kallelse är ett ljusets och dagens verk, det vi se illa till godo och illa uträtta, vare sig vi företaga vårt lifs beting i otid, blindvis och oförväget, eller vi afstå därifrån och uppskjuta det för länge, intill natten, då ingen kan verka, eller vi till ledning vid detsammas genomförande försaka ljuset och famla i mörkret. Och änskönt dessa Jesu ord vid detta särskilda tillfälle äro föranledda af ett hans enskilda företag då, så innefatta de dock en allmängiltig verksamhetens regel, hvarunder han underordnat alla enskilda verksamhetens arter och yttringar i sitt lif. Och så skola ock dessa ord för oss gälla såsom en allmän regel, efter hvilken oss höfves att inrätta hela vårt lifs verk och vandring från vaggan till grafven. Och denna regel är nu den, att vi skola vandra och verka *i ljuset*, i det himmelska ljuset, som belyser vårt mål utöfver jorden och förgängelsen; ljuset, som icke sitter orörligt på fästet ofvan oss, men som i ett personligt och verksamt lif går före oss, ja, som vill ha sin plats i oss, nämligen ljuset i Jesus Kristus. I denna kallelse gäller det att icke slumra bort någon af de korta tolf timmarna och särskildt att icke försofva sig i lifvets gyllene morgonstund; det gäller att frimodigt och oaflåtligen gå framåt, dit ljuset leder oss, finna inga ojämnheter besvärliga, inga äfventyr farliga, så länge detta ljus skiner på vår väg; icke vika af, icke förvillas af irrbloss in på sidovägar, där vi mötas af mörker och natt. Ty då skola vi stöta oss, och såras och blöda; ja, bortkomna från Jesu Kristi ljus skola vi förlora den tröstande utsikten ej blott öfver ett efterlängtadt, försonadt och fridfullt högre lif utan äfven öfver detta timliga lifvet, när det tränger på med sina många sorger och bekymmer. Ja, om vi försaka eller öfvergifva att ställa vår vandring och vår verksamhet under ledning af Kristi ljus, så förlora vi i och med detsamma själfva regeln för det hela och förvillas i mängden af tusentals sönderbrutna stycken grundsatser för tillfället; vårt lif sönderslites af regellöshet, vår gång vacklar af brist på ledstång, vår fot slinter på de lossnade stegen, och vi stöta oss och störta slutligen ned i det mörka, förtviflade djupet.

Mina åhörare! Vårt lifs vandring i allmänhet går, som hon går, ty värr hos de flesta ledd blott af allmänna mänskliga drifter, af andras exempel, af vana och — glömmom det icke! — af

den yttre fördelens beräkning; och lägga vi då därtill de s. k. grundsatserna för hedern och det passande, så ha vi väl nämnt allt, som reglerar de flesta människors lif. För en vandring i naturens dag, under denna världens ljus, för det förgängliga lif, som är under solen, kunde väl detta synas nog. Men nu lefva vi, antingen vi vilja det betänka eller icke, för en annan värld; och under kallelsen till den världen, till himmelens eviga rike, måste all vår kallelse här underordnas. Följaktligen måste också reglerna för lefnaden här: drifter, exempel, vana, heder och hvad allt de heta, underordnas under det eviga lifvets regel: *vandra i ljuset*, i det himmelska ljuset, i Jesus Kristus. Det är den uppgift, dagens text ger oss anledning att betrakta. Må stralarna af ditt himmelska ljus, Herre Jesu, tränga in i hvarje människosjäl, att lysa lifvets väg, värma vandringens håg hos oss alla!

Text: *Joh. Ev. 8: 12.* **Åter talade Jesus till dem, sägande: Jag är världens ljus; den mig följer, han skall icke vandra i mörkret, utan han skall få lifsens ljus.**

Vandringen i ljuset.

1. *Hvem är ljuset?* 2. *Hvem följer ljuset?* 3. *Hvart leder ljuset?*

Sv. Ps.-B. 73: 1.

Vi nämnde, att Jesu ord i det anförda ingångsspråket, föranledda af en enskild yttre händelse, uppställa en allmän regel, hvarunder detta enskilda fall underordnas. Jesu ord i den nu upplästa texten äro atminstone sannolikt ocksa föranledda af ett enskildt yttre uppträde och hänvisa da, sasom hans ord i allmänhet, på förhållanden i en högre tingens ordning, som innehaller sjalfva medelpunkten och rättesnöret för alla yttringar af mänskligt lif och mänsklig verksamhet. Det bär nämligen sa alla spar af sannolikhet, att det är sa godt som visst, det Jesus, då han yttrade dessa ord, befann sig i Jerusalem vid löfhyddohögtiden, skördefesten, som inföll ungefär i var oktober manad. Vid slutet af denna högtid förekom i den öppna del af templet, som kallades kvinnornas förgård, en fackeldans med stor belysning, hvars sken från tempelberget spred sig öfver en del af Jerusalem. Nu blefvo ljusen släckta, och den österländska nattens djupa mörker insvepte stad och folk. Da, före uppbrottet tog Jesus sig anledning att fran detta sken, som spred sig öfver blott denna lilla flack af världen, fran dessa ljus, som, utbrunna, lämnade vandraren famlande i natten, hänvisa pa ett ljus, uppganget att lysa

all världen, ett aldrig slocknande ljus, som, där det blifvit tändt och inflyttadt i en människosjäl, upplyser all lifvets väg för henne och leder henne genom allt tidens mörker, öfver alla dess klippor och farligheter, trygg och osårad eller, om sårad, dock åter helad, till det eviga fadershemmet. Och så säger han: *Jag är världens ljus; den mig följer, han skall icke vandra i mörkret, utan han skall få lifsens ljus.*

1. Då vi nu tänkte teckna några drag af vandringen i ljuset, ställde vi vår första fråga så, icke: *hvad* är ljuset, utan: *hvem* är ljuset? Hvem är världens ljus, det är här: hvem är den eviga världens ljus? Är då ljuset icke ett ting? Jo, det ljuset, som bryter sig i vårt lekamliga öga, det kalla vi väl för ett ting. Men den andliga, den eviga världens ljus, det är en *person*. Märk också det, att Jesus säger icke: *min lära* är världens ljus, eller min historia, eller mitt verk, eller mitt lidande, eller min död, eller den eller den yttringen eller sidan af min personlighet *är världens ljus*, utan **jag** är världens ljus. Så säger han äfven: *jag* är sanningen, icke blott min lära, utan *jag* är sanningen, *jag* är vägen o. s. v. Tanken, ordet, viljan, gärningen, de äro blott liksom frånbrutna sidor af personen. Kristus, för att vara världens ljus, för att gifva oss lifsens ljus, måste vara lefvande och hel. Kristus, personen, *han* är världens ljus.

Att nu en person kan vara ett ljus, det är väl icke så obegripligt; inom kretsen för vår dagliga erfarenhet är det ju icke så oerhördt. Vi säga ju om så mången, ja väl mången: han är ett ljus, hon är ett ljus. Och det få ofta de små ljusen höra redan i barnkammaren, och så utveckla de sig ofta till hemmets solar, så att de knappt vilja vara något så simpelt som stjärnor, när de komma ut i världen. Men i alla fall finnes det nog människor, som med skäl kunna kallas åtminstone sin tids eller sitt folks ljus. Och att, ehuru litet allsidigt de kunnat belysa människolifvet, det dock är personligheten hel vi tränga till, och icke någon blott sida däraf, det höres också i det vanliga språkbruket, när vi t. ex. säga: han åberopar sig på Paulus (i stället för Pauli bref), hon läser Luther (i stället för Luthers skrifter o. s. v.). Än mer begripligt blir det kanske, om vi från det tal, som brukas om ljus på förståndets område, gå öfver till viljans, där kärleken kallar en älskad person sina ögons, ja sitt lifs ljus o. s. v. Det är icke skönheten, eller anseendet, eller rikedomen, eller någon yttre sida hos personen, som för den sanna kärleken gäller såsom ett ljus, utan personen själf; och alla de särskilda sidorna blifva lysande blott för så vidt personen är i dem.

Förstå vi nu häraf, att en person för en annan kan vara ett ljus, och besinna vi därjämte, att icke den synbara, förgängliga kroppen, utan den evigt lefvande anden är personen, så kunna vi väl ock förstå, att Kristus personligen på ett motsvarigt sätt, i högre mening kan vara vårt, kan vara världens ljus. Och om det än kan låta besynnerligt, att vi gå dessa omvägar för att förklara, det Kristus personligen är världens ljus, så göra vi det dock, därför att det, för att en människa ma kunna här på jorden vandra i himmelens ljus, är högst viktigt att fasthålla, att detta ljus icke är någon skrifven lära blott, några underbara gärningar blott, några kärlekens offer blott, utan det är en hel, lefvande, detta allt i sig omfattande person; det är den i allt ene anden, och anden är alltid lefvande person; — allt det andra blir blott bokstäfver, döda bokstäfver. Det är, som tänkte man sig kunna lösbryta strålarna från solen och förvara dem och tid efter annan utsläppa en och en och hoppas, att jorden så kunde lefva och föryngras och blomstra i deras värme och ljus. Nej, om jag kunde samla alla särskilda krafter och drag af en människas lif och föra dem tillsammans, så blefve det dock icke en lefvande människa. Nej, ljuset är du själf, Herre Jesu Kriste, du här närvarande, som jag i denna stund talar till, som lefver i mitt hjärta, som lifvar min andakt, som bär min blick, min håg, min bön till himmelen.

Vi betonade, att detta är viktigt att fasthålla. Det är så därför, emedan i vår eviga kallelse i Kristus det icke är några förståndets åsikter blott, nagra viljans böjelser blott, några handlingar blott, som skola stå under det eviga ljusets inflytelse, utan hela vår person skall af Kristus omdanas, lysas, värmas, ledas, med honom införlifvas.

Vi sade ju ock, att Kristus väl på ett motsvarigt sätt men i högre mening är vart och världens ljus, än en människa för en annan kan gälla sasom ett ljus. Vi vilja än närmare se den saken an. En vanlig människa kan vara mitt ljus på det sätt, att hon sprider klarhet öfver någon sida af mitt förstand eller väcker en ljuf håg hos min vilja eller i nagot fall renar henne, eller lugnar och tröstar mig i nagot bekymmer eller väcker en angenäm stämning för något ögonblick i min själ. Och sa kan jag lefva i en andlig, personlig lifsgemenskap med en människa. Men det är alltid blott någon strale, på någon viss punkt, för nagon tid, för nagot flyktigt deländamal. Om än en människa vore så stark i den ena sidan, att hon, lik Jakob, kunde brottas med Gud, så är hon dock lam i den andra. Att vara mitt ljus för hela lifvet, från dess största till dess minsta intressen, att

vara mitt ljus i de eviga frågorna om en syndaskuld, som människoarbete icke kan utplåna, om en försoningslängtan, som all människokonst icke kan stilla, om en rättfärdighet, därpå Gud icke kan upptäcka några fläckar; att vara mitt ljus, som leder på en gång förstånd, vilja och känsla, hela mitt väsen och hela min håg genom förgängelsens töcken och orenhet in i evighetens klarhet och fulländning, det kan endast Jesus Kristus. Och det kan han, därför att han är ej blott den ofördunklade och rena människoandens, utan han är Guds ljus. Han måste vara bägge delarna, ungefär så som, om jag ger mig ut på vandring i mörker för att hinna ett visst mål, jag då behöfver ej blott en lykta i handen för att se vägen, utan jag måste ock förnimma ett ljus vid målet; och först då, när bägge dessa ljus mötas, då är min framkomst betryggad. Dessa bägge, det rena mänskliga och det rena gudomliga ljuset, mötas i Kristi person. I honom är vår framkomst till vårt eviga mål betryggad. Han, Guds och människones son, är vårt, är världens ljus. På människoväg vandrade han att för oss göra människoverk och lida människokval, syndamörkret och syndaängslan genomträngde han, väl omhvärfd men aldrig besegrad däraf, och ned i syndadödens natt gick han med den gudomliga nådens stråle och skingrade hennes mörker för evig tid; och på gudomlig väg gick han segrande från döden till lifvet att där intaga sin plats och att bereda oss alla rum och draga oss alla till sig.

Ja, dit gick han, och dock är han när de sina alla dagar intill världens ända. Ja, han är när oss, ej blott i sitt ord, i sina sakrament, i sin församling: det är blott olika sidor af den ene och samme närvarande Kristus. *Han själf* är när oss; hans hugsvalande ande är när oss, och anden är alltid person. Kristus personligen är när oss. *Han är världens ljus.* Vi kunna icke förnimma honom lekamligen, det behöfs icke för att vara person; men vi kunna förnimma honom andligen. Det är han, som löser människotankens och människohjärtats dunkla, gåtfulla frågor öfver våra förhållanden till en evig värld; det är han, som lefver i hvarje med Gud försonadt människobröst; det är han, som klappar på hvarje fridlöst och oförsonadt. Det är han, som går i spetsen för och leder trons strider mot synd och otro. Det är han, som tröstar den bedröfvade, som stärker den svage; det är han, som beder för den pröfvade och anfäktade. Ja han är ditt lifs ljus, han är världens ljus: *Jesus Kristus i går och i dag och han desslikes i evighet.* — Så må nu hvar och en stå upp af sin egen vishets Österland, att vandra efter den eviga vishetens stjärna; så må nu hvar och en sluta de syndiga lustars yra fackel-

dans och börja och fortsätta sin frälsnings och sin helgelses högtid vid skenet af rättfärdighetens sol, under ledningen af världens ljus Jesus Kristus.

2. Men hvem följer detta den eviga världens ljus? Det var vår andra fråga. Det gör endast den, som finner sig därförutan vandra i mörkret. Och af naturen vandra vi alla i mörkret; väl icke så, att vi sakna allt ljus, ty den ursprungliga gudagnistan ligger kvar och gror på djupet af hvarje människosjäl: ett blekt minne, en evig längtan, ett okufligt hopp har följt oss alla ifrån paradiset. Men för dystert, för dunkelt, för svagt är det allt att kunna visa oss vägen tillbaka till faderns fridsälla lustgård. Det träd, hvars förbjudna frukt vi otidigt njöto, står kvar där innanför, och vi äro för vår synds skull stängda därifrån. Den högsta kunskap, vårt förnuft kommer till, är det minnet, att vi genom olydnad och synd brutit mot Gud; men möjligheten att vinna hans nåd och förlåtelse har det icke kunnat utgrunda. Vår kunskapsförmåga är förmörkad; de ljusglimtar, som framskimra ur vårt förnuft, förmå icke skingra dess mörker. Endast Kristus, världens ljus, kan visa oss faderns kärlek. Med vår lust, vår vilja och med de däraf härflytande gärningar vandra vi ock i mörkret; och på sin höjd bemöda vi oss att dölja mörksens gärningar i skuggan af de yppigt retande sinnliga tingen. Och som vi salunda, famlande i okunnighet, hvar det högsta goda är för oss att finna, af köttsliga begär dragas alltmer från var eviga bestämmelse, blir ock vårt hela lif fullt af den ofrid och ängslan, hvarmed mörkret alltid hemsöker den varelse, som det nämligen icke förmått att fullkomligt söfva.

Nuväl, min broder eller syster! Du, som samt med oss af Herren Gud vår fader blifvit utsänd att genom denna jordens dunkel vandra till evigheten! Känner du denna oro i din själ; känner du dig otillfreds med all världens visdom, du som läppjat därpå; känner du din maktlöshet i alla dina bemödanden att plantera ett paradis omkring dig; märker du, hur hon tynar, din plantering, under den självgjorda papperssol, hvarmed du tänkte dig kunna framtrolla evighetsblommor; ack, gripes du nagon gang af hopplöshet och öfvergifvenhet i alla dina ansträngningar? Har du aldrig erfarit denna känsla, då har du slumrat in, söfd af lustarnas giftiga blomdoft eller öfverväldigad af lättjans tyngande mörker. O, så *vakna upp du som sofver och statt upp ifrån de döda, så varder Kristus dig upplysande*. Men *du*, som erfarit denna känsla — och väl hafva vi alla en gang erfarit henne — du, som ännu känner mörkret tynga dina ögon, hämma dina steg, ängsla

ditt hjärta; du, som finner, att i det bästa du tänkt och gjort och känt, du dock icke förmått öppna himmelens port och där inne med mänsklig kraft hämta nåden och förlåtelsen ur Guds hand, du är den, som är färdig att följa världens ljus. Du skall veta, att *nu är tiden att uppstå af sömnen, efter din salighet är nu närmare än du tror.*

Liksom en vilsekommen nattvandrare, i mörkret förtappad, af ängslan uppgifven, vid upptäckten äfven af det minsta och aflägsnaste sken återfår nytt mod och hopp och närmar sig det tindrande ljuset alltmer, ännu halft oviss om dess verklighet; men slutligen dit framkommen klappar på, icke med pock och anspråk, icke i stånd att bjuda betalning för sig, utan med ödmjuka böner om räddning och hjälp; så skall ock du ur själens natt, ur dess mörker och köld och bäfvan och fridlöshet närma dig den eviga världens ljus Jesus Kristus, med ångerns ödmjuka böner och med förtroendets blyga hopp. Så är vandringen i ljuset till en början en vandring *efter* ljuset. Men vandringen efter ljuset har en tvåfaldig betydelse; likasom *gå efter någonting* kan betyda tveggehanda: både att söka efter någonting och att följa efter någonting. Kristus, världens ljus söker visserligen först oss, så att han berör vår själs öga, blåser en varm fläkt in i vårt domnade hjärta. Men då skola vi ock söka honom, stå upp och vandra i den riktningen, hvarifrån denna stråle kom; eljest synes ju, att vi vilja ligga kvar där vi äro. Och som friheten tillhör vårt väsen, kan ingen, icke ens Gud själf, mot vår vilja tvinga oss därifrån. Han kan blott genom sin ande kalla och locka, varna, förmana och truga. Och det gör han med oss alla. Han uträcker sina händer hela nådatiden äfven till de ohörsamma. Han kommer med ord och sakrament, i glädje och sorg, till oss själfva och till våra vänner. Han kommer med sitt: gif akt. Det ljus, i hvars ledning din naturliga människa nu vandrar, det skall slockna, sedan det dessförinnan vilseledt dig; stå upp och följ Kristus, världens ljus. Ack, stå då upp! Det kan väl hända, att du tycker honom mycket aflägsen, mycket svårtillgänglig. Men han är dock den ende, och han är närmare, än dina falska ljus söka inbilla dig. Det är deras sken, som gör, att han ser så aflägsen ut; det är de, som kasta ett så osäkert och falskt skimmer öfver hela din värld. Ty se, världen och lifvet i och för sig äro nog desamma: det beror blott på i hvad ljus vi se dem. Det är som med månljuset och solljuset. Det förra gör utsikten öfver ett landskap eller ett föremål osäker, det är så dallrande, så rikt på förstulna gömslen eller spöklika skuggor; så ter sig ock lifvet för oss utan Kristus. Men i solljuset se vi allt det-

samma stadigt och klart, solljuset tränger igenom och förklarar själfva skuggan. Så gör ock Kristus. Och det är ju dock intet högre att önska än att få klarhet öfver sin värld och frid i sitt lif. Tro då hvad han säger: *Den rykande veken vill jag icke utsläcka*, utan nytända; *kom till mig, jag vill vederkvicka dig; hos mig skall du finna ro till din själ; den till mig kommer, honom kastar jag icke ut. Kom, dig har jag ock beredt en boning i min faders hus*, men kom till mig, eljest får du icke besitta henne, ty *ingen kommer till fadern utan genom sonen.*

För eder alla, som så vandrat efter världens ljus, att I sökt och funnit honom; för eder, som i denna stund stån upp att anträda eder vandring efter världens ljus, förestår ock att fortsätta denna vandring genom hela lefnaden, att vandra i hans ledning, att följa honom efter. För oss alla, mina åhörare, gäller det, om vi eljest genom Jesus lärt oss förstå att taga lifvet på allvar, under det vi här vandra mellan tvenne evigheter, för oss gäller det att hålla stadigt fast den eviga världens ljus med vår blick och med vår håg, så att han allena blir allt vårt lifs och all vår verksamhets lag och regel. *Den, som säger sig blifva i Kristus, han skall ock vandra såsom han vandrade.* Här är hvarje ögats tillslutande en försummelse och hvarje otrohet ett brott. Och om vi än veta, att Gud för Kristi skull har fördrag med mänsklig svaghet, så att ett begånget undantag, där det ångras, icke förvirrar och upphäfver hela regeln, så måste vi dock icke mindre därför taga regeln på allvar. Och regeln är att *vandra i ljuset*, införlifvade med det personliga världens ljus, Jesus Kristus, så att vår tro är den lampa, där han brinner, så att vår gemenskap med honom är så lefvande och innerlig, som grenarnas gemenskap med vinträdet eller lemmarnas med hufvudet. I detta ljus skall sanningen om synden och vår frigörelse genom Kristus aldrig förblekna för oss. Och såsom ljuset i själfva verket aldrig är skildt från värmen, så är regeln att vandra i ljuset detsamma som att *vandra i kärleken.* Och om vi så äro ett med Kristus, bero vi af ingen yttre lag; ty lagen är då vår egen innersta genom honom verkade håg; det är *Kristi kärleks tvång*, som blir vår fria vilja. Så skall vandringen i ljuset aldrig tillåta några afsteg, som icke tåla vid ljuset. Utan *vi skola vandra ärligt såsom om dagen, icke i frosseri och dryckenskap, icke i kamrar och okyskhet, icke i kif och nit.* Så skall vandringen i ljuset vara en vandring efter *det bud, som vi hafva hört af begynnelsen, att vi skola älskas inbördes, såsom Kristus oss älskat hafver.* Och så skola vi för Kristi skull gärna eftergifva vårt, såsom ju han för vår skull eftergifvit sitt, men själfva gifva hvar och en hvad honom tillkommer, vara för-

dragsamma och försonliga, vara hjälpsamma och fridsamma, akta på våra förbindelser mot våra närmaste och fjärmaste, och framför allt akta på den förbindelsen, den Jesus själf ålagt sina lärjungar: att hvar i sin mån vara *världens ljus* och *jordens salt*, att låta det i oss tända *ljuset lysa för människorna, att de måga se våra goda gärningar och prisa vår fader, som är i himmelen.*

Och — *det är blott tolf timmar om dagen*, säger Jesus; så *låtom oss vandra i ljuset, medan vi hafva ljuset*, aldrig i lättja, i säkerhet, i sömn, såsom den trotsige tjänaren, såsom de fåvitska jungfrurna, utan *alltid nyktra och vakande* och *bedjande* med och för hvarandra. Det kan visst hända, att den naturliga dagen icke räcker till för uträttandet af vår Herres verk, så att hvilan icke lämnas oss ens om natten. Vår frälsare själf var ute i sitt värf alla tider på dygnet, och det var just i en natt, som han förrådd vardt, när hans tid var kommen. Och alla apostlar och lärare och efterföljare efter honom hafva desslikes aldrig fått vägra en försakelse af hvila eller bekvämlighet ens under natten för att alla tider verka hans verk. Och dock är det en vandring i ljuset; ty, o Herre, du den eviga världens ljus: *mörkret är icke mörkt när dig, och natten lyser såsom dagen; om jag än vandrade i en mörk dal, fruktar jag intet ondt;* det är en trygg vandring i ljuset; ty *när jag dig hafver, frågar jag efter himmel och jord intet;* i ditt ljus skall jag icke *stöta* mig, om än ovädret rasade *och kropp och själ försmäktade*. Så trygg är den vandraren, som följer Jesus Kristus, världens ljus, en sådan hållning ger det åt en människas lif att hafva slutit sig till den rätte ledaren. — Och vi, ack, vid den minsta motgång och svårighet, ja vid den minsta lockelse, hur stå vi icke förlägna och ängsliga och otåliga och knorrande öfver detta lifvets villkor. Se då till hvar för sig, om vi hafva ställt vår vandring under ledningen af det rätta ljuset — den eviga världens ljus!

3. *Hvart leder ljuset?* Jo, han leder oss, där han i allt får leda oss, dit han själf gått förut, till det eviga lifvet: *den honom följer, han skall få lifsens ljus.* Det heter icke: han skall få *se* lifsens ljus, utan han skall *få* lifsens ljus; det häntyder åter igen på det personliga ägandet. Hvar och en, som under vandringen genom tiden troget följt Jesus och verkat i hans kärlek, som kämpat redligt och vakat och väntat under annalkandet till sitt eviga mål, han skall då, befriad från allt mörker, *få* eviga lifsens ljus; fri från alla strider, få eviga lifsens krona — *få:* icke därför att han med sin efterföljelse och kamp förtjänt det, utan *få af nåd* för hans skull allena, som han följde. *Han skall få eviga*

lifsens ljus, så att han i det ljuset icke mera *ser såsom genom en spegel*, utan han skall se Gud, sin fader, *ansikte mot ansikte, känna honom, såsom han ock af honom känd är*, älska honom, såsom han ock *i Kristo, förrän världens grund lagd var, varit af honom älskad* — och där fortsätta att vandra i ljuset *från den ena klarheten till den andra*.

Mina åhörare! Vi hafva talat om vandringen i ljuset i meningen af den eviga världens ljus och visat, hvem som är ljuset, hvem som följer ljuset, och hvart ljuset leder. Det är en gammal lära under en gammal bild, men innehållet är icke förlegadt eller utslitet för det, lika litet som jag hört någon klaga, att ljuset nu är gammalt, fast det, enformigt nog, lyser dag ut och dag in, så långt vi minnas tillbaka och än längre, eller lika litet som människobegär tröttnat att leta efter vägen till lycksaligheten.

Hvart denna vandringen nu går, veten I, och vägen veten I. Så låtom oss kasta bort alla självgjorda ledstänger och stödjestafvar och lyktor och bloss, och nu stå upp och följa Jesum. Han är dock den ende, som är mäktig att skingra allt mörker af synder och sorger och gifva oss lifsens ljus! — Ack, många sucka ännu i mörkret, okunniga om detta ljus. Det har än icke blifvit *all världens*. Denna dagen, då de hedniska vise sökte Jesum, ger oss en särskild erinran om det mörker, dit icke ens kunskapen om världens ljus ännu trängt. O Herre Jesu! Låt äfven till dem, där bo, komma detta evangelium om dig, såsom världens ljus, *det sanna ljuset, som upplyser alla människor, som komma i världen*; upplys äfven dem! Och lär oss att genom trogna förböner och ett vist kärleksarbete för dem rätt *tacka vår himmelske fader, som oss hafver bekväma gjort till att delaktiga vara af de heligas arfvedel i ljuset. Hvilken oss uttagit hafver ifrån mörksens väldighet och hafver försatt oss uti sin älsklige sons rike.* Amen.

HVILKET FÖRHÅLLANDE TILL DEN POSITIVA RELIGIONSLÄRAN UTGÖR I VÅRA DAGAR DET FÖR SPEKULATIONEN INDICERADE?

AF

SIGURD RIBBING.

»Non quæro intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam»; och å andra sidan: »Dubitandum est semel ac funditus omnia evertenda, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire»: äro tvenne berömda satser, hvilka, så till sitt innehåll som med hänseende till de tider, från hvilka de härstamma, ej utan skäl kunna betraktas såsom ett slags exponenter af de motsatta extremerna i uppfattningen och behandlingen af kristen teologi och kristen filosofi med hänseende till bådas inbördes förhållande. Också äro båda dessa uttryck att citera från män, som, hvardera på sitt sätt, kunna sägas hafva nygestaltat vetenskapen och med sina läror beteckna begynnelsepunkter för nya perioder i dess utveckling. Båda äga de ändtligen, dessa uttryck, äfven det i historiskt afseende lika, att intetdera af dem, ehuruväl båda utsagda af reformatorer inom vetenskapen, af sina respektive upphofsmän kvarhölls eller fixerades i den ensidighet, på hvilken historien vid deras användning visat prof. — Med hänseende till den kristna lärans ordnande i den vetenskapliga form, hvari den sedermera af de lärde under medeltiden behandlades, och likaså när man afsett fastställandet af den för samma tid gällande åsikten om den kristna trons och den teologiskt-filosofiska vetenskapens inbördes ställning och betydelse, har den berömde Anselmus ej utan skäl blifvit kallad för skolasticismens stiftare: denna form af vetenskap, hvars uppfattning af nyssnämnda förhållande mellan tro och vetande ansetts kunna betecknas därigenom, att det senare,

filosofien, vore en ancilla fidei, en tjänarinna åt tron. Sant är visserligen ock, att Anselmus låter sig på det högsta angeläget vara att inskärpa, huruledes det väl må höfvas en kristen att bruka sitt förnuft till förklarande af hvad den allmänneliga kyrkan tror och bekänner, men aldrig däremot så, att han i afseende därpå skulle hysa eller ledas till något tvifvelsmål, hvadan ock mot *kristna* aldrig något ur förnuftet hämtadt försvar för trosartiklarna bör behöfvas; ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcussæ teneant. Och likaledes är bekant, att för Anselmus det ofvan citerade uttrycket, hans credo ut intelligam, utgör den slutliga lösningen på tvifvelsmål, som länge plågat honom, om huruvida icke hans åstundan att genom *bevis* adagalägga Guds tillvaro vore en frestelse från djäfvulen. — Allt detta oaktadt, oaktadt dessa tvifvelsmål på rättmätigheten och denna inskränkning i befogenheten och friheten af vetenskapen, erkänner och sätter Anselmus dock mellan denna och tron ett verkligt förhållande — annat än det af ömsesidig uteslutning och förintelse, — eller medger och fastställer såsom möjligt, att den senare åtminstone till en viss grad för vetandet är åtkomlig och utgör ett dess objekt. Icke heller är det hos honom vi återfinna den sedermera utbildade dogmen om två slag af motsatta sanningar, eller om affirmationen in foro theologico af hvad som in foro philosophico vore bevisligen falskt. Fastmer och trots alla inskränkningar i vetandets berättigande förklarar Anselmus, att negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

Samma *positiva* förhallande mellan tro och vetande, som af Anselmus, äfven när han upphöjer den förra till princip och norm för det senare, kvarhålles, samma positiva förhållande blir äfven hos Cartesius, i trots af hans mot all auktoritetstro kritiskt-negativt riktade anlytiska princip, slutet af konfrontationen mellan dessa båda motsatta poler i och för mänsklig öfvertygelse, blott att utgångspunkten och vägen till detta slut hos den moderna spekulationens fader blir den motsatta mot hvad den var hos den, som åt skolasticismen gaf form och gestalt. Liksom Anselmus, med position af den teologiska dogmen, dock i afseende därpå admitterar, ja såsom en plikt och en gudstjänst anser sträfvan till vetande; så vill Cartesius från det filosofiska tvifvet såsom utgångspunkt, dock såsom det fritt vunna resultatet af en själfständig forskning, nå insikten om religionens sanningar och till dessas vindicerande fortgå. Oaktadt sitt: omnia evertere eller: omnes opiniones in mente delere har Cartesius räknat sig och sin spekulation till godo, att just genom *den* religionsläraus viktigaste trosartiklar

vore med matematisk evidens bevisade och med bindande nödvändighet framställda såsom eviga sanningar, gifna i hvarje människas eget förnuft. Däremot finner man hos Cartesius ännu intet spår till *det* slags yttersta konsekvens af hans protest mot all blott och blind auktoritetstro, som ansett, att det dymedelst af Cartesius gifna uppslaget till den moderna tidens filosofi, i dennas egendomliga tendens och självständighet, endast så vida vore kommet till sin fulla rätt och kunde nå verklig utveckling, som det filosofiska vetandet konstant *bibehölle* den negativa ställning till trosläran, som hos Cartesius bildar detta vetandes villkor, d. v. s. den åsikt, som etablerat det tvifvel och den negation, hvilka hos Cartesius själf utgjorde genomgångspunkt och form till vinnande af vetande, såsom den normala ställningen för detta självt i förhållande till troslärans *innehåll*. Liksom århundraden skilja Anselmi fastställande af tron såsom norm och regulativ för vetandet, från *den* slutföljd däraf, som, mer eller mindre uppriktigt menad, förklarat sanningen af den förras innehåll, utan att skadas eller till sin trovärdighet rubbas, kunna vara snörrätt motsatt det senares mest evidenta bevis; så är det ock en långt senare tid än Cartesii och hans skolas, som yrkat och till och med presterat en vetenskaplig teori för omöjligheten af all vetenskaplig teori i afseende på troslärans grundsatser, — vare sig för öfrigt, att ett sådant yrkande eller bevis blifvit framställdt till förmån för dogmernas oantastlighet af det kritiska vetandet eller ock för att reducera religionsläran och dess urkunder till en »öfvervunnen ståndpunkt», ett numera antikveradt material och ledband, som vetenskapen kunde sätta å sido.

När man uppkastar eller söker ett svar på frågan om *hvilket* förhållandet är, kan eller bör vara mellan religionslära och teologi samt spekulation, är det klart, att man därvid såsom en *förutsättning* antager, *att* ett förhållande dem emellan skall kunna finnas. Denna förutsättning eller självfva möjligheten af ett förhållande åter innebär ej blott antagandet, att de jämförda skola finnas, utan äfven, att de i något hänseende skola vara lika — att en jämförelsepunkt eller ett tertium comparationis mellan båda skall låta sig uppvisa, och då härvid genast måste erkännas, att denna jämförelsepunkt ej kan sökas i de båda jämfördas formella likhet, — alldenstund den bestämning, som i detta hänseende är filosofiens första och allmännaste, bestämningen nämligen af vetande och vetenskap, alldeles icke för religionsläran är någon väsentlig eller ens i de flesta fall faktiskt verklig, — kan likheten mellan båda naturligen endast bestå i en deras gemensamhet till innehållet eller till hvad som för hvardera utgör objektet.

Att fordran eller förutsättningen af en sådan likhet eller gemensamhet mellan religionslära och filosofi ej undantagslöst blifvit till sin riktighet medgifven, är redan utsagdt i de antydningar, som nyss förut i flyktiga drag äro gifna; och det kunde under sådana omständigheter sättas i fråga, huruvida icke ordningen vid ett, åtminstone till anläggningen och tankegången, systematiskt och från oberättigade dogmatiska positioner fritt föredrag kräfde, att man visade möjligheten, innan man öfverginge till undersökning och bestämmande af sättet för verkligheten. Svaret på en sådan fråga kan efter det sagda hvarken bestå i förnekandet af att möjligheten af ett förhållande i nyssnämnda betydelse mellan religionsläran och spekulationen *utgör* en förutsättning, eller i ignorerandet af att instantier mot densamma blifvit framställda; det består däremot i erinran om den faktiska verklighet af samma förhållande, hvilken, väl eller illa, är lika gammal som verkligheten af en religionslära och en filosofi. Därmed är då ock, preliminärt åtminstone, ej mindre ett rättfärdigande af den meranämnda förutsättningen presteradt, än en vederläggning af de omtalade instantierna; och det synes då ej nödigt att här mer än omnämna, att t. ex. mot en Lactantii försäkran, att alla filosofers tankar äro dåraktiga, eller en Tertulliani påstaende, att filosofien vore ett verk af de onda andarne, Anselmus ej behöfde gå längre tillbaka än till Augustinus för att på hans auktoritet förklara, att den, som föraktade filosofien, föraktade visheten, och yrka, att filosofien i tron hade sin grund; ej heller behöfligt att mer än påminna om, huru t. ex. Kant, sedan han sökt leda i bevis människans kompletta oförmåga af något slags insikt om ett osinnligt, dock själf förklarar, att, med hvilken evidens ett sådant bevis ock vore utfördt, förnuftet ända ej skulle hindras att sysselsätta sig med nyssnämnda föremål, alldenstund riktningen därpå vore grundad i dess egen natur.

Är sålunda, såsom sagdt, frågan *om*, i afseende på ett förhållande och en gemensamhet till innehåll eller objekt mellan religionslära och spekulation, besvarad jakande, åtminstone så vida, som svaret preliminärt blifvit sökt och gifvet ur den faktiska verkligheten samt ur de motsägelser, som framträdt mot och hos dem, som nekat detsamma; så hafva vi därmed ock återkommit till den från början i afseende på samma förhållande uppkastade frågan om *hvilket*, en fråga, som här närmast med hänseende till vår tid blifvit framställd. Äfven *därvid* vända vi oss först till en historisk återblick, ej mindre därföre, att en analytisk betraktelse af hvad som varit och är i afseende på förhållandet mellan religion och vetenskap utgör den mest åskådliga och populära

introduktionen till en insikt om hvad som i detta förhållande till följd af båda de refererades natur utgör det väsentliga och normala, än äfven af det skäl, att det närvarande naturligen framgår ur det förflutna och till sin närmare bestämdhet däraf beror.

Vänder man sin blick till hvad som i vårt ämne utgör historisk företeelse, så visar sig under hvarje större eller relativt afslutad kulturperiod — dessa här naturligen närmast betraktade och begränsade från synpunkten af *religiös* kultur — ett bestämdt förlopp i serien af de ställningar, spekulationen intagit till religionen, och ett förlopp, som, om ej fullkomligen enahanda i den ena perioden och den andra, dock i alla äger omisskänneliga analogier. Vid detta förlopp af religionens och spekulationens uppkomst och utveckling i växelverkan med hvarandra är nu det första, som visar sig, att den förra framför den senare äger primogeniturens rätt och auktoritet, och detta ej blott så, att den till tiden är den föregående, utan äfven i den mening, att den, åtminstone i den första ungdomens friskhet och lifaktighet, äger makt att vara till utan spekulationen, samt att, när denna kommer till existens, den i sin tillvaro och utveckling rörer sig på basen och, i det väsentliga åtminstone, inom gränserna af den förra, för hvars universella betydelse spekulationen sålunda, likaväl som andra yttringar af mänsklig kultur, redan genom självfva sin tillvaro endast aflägger ett nytt vittnesbörd. Har nämligen — och för att med ett par ord söka åskådliggöra det sist sagda, — har nämligen det religiösa anlaget, aningen, känslan först iklädt sig bestämd gestalt samt därmed objektiverat sig för sig själf och nått betydelsen af en gifven verklighet, så är ock den första verkan häraf, att den liksom absorberar det mänskliga medvetandet, som, i denna dess form och utveckling, vunnit ett uttryck för sitt innersta väsendes innehåll och bestämdhet, hvadan detta medvetande ock till en början visar sig föga benäget för hvad som möjligen skulle synas vilja med den gifna religionen dela dess uppmärksamhet och intresse. Jag vill i detta hänseende exempelvis erinra om de äldsta kyrkofäderna, liksom ock om flera bland reformatorerna; och då tid och utrymme förbjuder mig all vidlyftighet, inskränker jag mig till att här citera ett enda yttrande, af Tertullianus: det, i hvilket han — visserligen såsom det synes ej i *full* öfverensstämmelse med den förut från honom anförda totala förkastelsedomen öfver filosofien i anseende till själfva dess förmenta ursprung och innehåll — med afseende på filosofiska forskningar förklarar, »att vi ej behöfva någon vetgirighet efter Jesus Kristus eller någon forskning efter evangelium, ty då vi tro, begära vi ej att tro något mera»; — ett yttrande, som äger sitt analogon i kalifen

Omers bekanta dekret om det alexandrinska biblioteket: att om manuskripterna innehölle något mot Mohammeds religion, voro de fördömliga; innehölle de åter detsamma, voro de öfverflödiga. — I förbigående må här på förhand gendrifvas en möjlig anmärkning mot det senast sagda. Detta med citater styrkta gick därpå ut, att af en nyuppträdande positiv religionsåsikt filosofien ansetts obehöflig och öfverflödig. Man skulle mot detta sätt att fatta religionens första åsikt om filosofien möjligen invända, att det vore ensidigt därigenom, att det sade för litet, och att det rätta härutinnan vore, att hvarje positiv religion i sina första representanter uttalat sig direkte *mot* filosofien eller till dess totala fördömande; och man skulle, vid denna anmärkning, måhända vilja åberopa just det nyss citerade yttrandet, till hvilka för öfrigt flera utan svårighet kunde läggas. Men en sådan förebråelse för en för svag betoning af det negativa i spekulationens första ställning till en positiv religionslära grundar sig på missförstånd om betydelsen af de yttranden, på hvilka den stödjes. Så vida man hämtar dylika yttranden från perioden för en positiv religions *uppkomst* och *första* utveckling, afse de, i sin historiska mening fattade, icke *den* spekulation, som hörer till *samma* period och på *dess* grund utvecklats, utan de afse i första hand *den* spekulation, som tillhört den närmast föregaende och af den senare öfvervunna bildningsperioden, men som af denna kvarblifvit sasom det sista och mest framstående uttrycket; — om ock visserligen den opposition mot en *sådan* filosofi, som för den nya bildningsformen är naturlig, genom en ganska vanlig, äfven inom många andra sfärer ofta aterkommande, förblandning eller ensidighet hos det nyas första representanter, understundom utsträckts till saken i sin helhet. Att detta äger sin riktighet hvad angår de äldsta kyrkofädernas liksom redan aposteln Pauli fördömande yttranden om filosofien, framgår lika otvunget ur hvarje ej på förhand preockuperad historisk uppfattning af dem, som detsamma utan svarighet låter sig uppvisa beträffande vissa bland reformatorernas yttrade åsikter, närmast med afseende på den med det katolskt-teologiska lärobegreppet nära nog sasom *ett* betraktade aristoteliskt-skolastiska spekulationen.

Huru litet däremot religionen och det religiösa medvetandet i och för sig med rätta kan sägas ursprungligen äga eller förete en tendens *mot* spekulationen sasom sådan, därpå är det faktiska beviset, att historien ej visar en i nagon högre grad utbildad religions-åsikt, inom hvilken spekulation icke jämförelsevis ganska snart, successive uppstått, och nämligen uppstatt just med afseende på den förras innehåll och i sammanhang med detta. Till und-

vikande af allt utseende af att i det sagda begå en klandervärd cirkel, anmärker jag för öfrigt härvid genast, att jag med det nyss ofvan begagnade uttrycket: af »mera utbildad» ej förstår: utbildad i vetenskapligt hänseende, utan just i religiöst, d. v. s. i dess betydelse för *människan* och tillämplighet på *mänskliga* förhållanden. Till en början har en sådan uppstående spekulation i förhållande till religionsläran framträdt såsom ordnande, förklarande och, åtminstone i formell mening, kompletterande med hänsyn till trosinnehållet, och ledd af detta, samt såsom sådan till riktning och innehåll däraf styrd och beroende, eller m. a. o. sagdt, ägt sin hufvudsakliga betydelse af att utgöra en ancilla fidei. En gång till existens kommen har spekulationen dock snart om sig själf och sin betydelse tänkt mindre ringa än så, att den rätteligen vore inskränkt till den af ett, för sig taget, innehålls- och ändamålslöst redskap, ett slags deus ex machina att uppbesvärja vid teologiens tillfälliga förlägenheter, som, sedan dessa vore undanröjda, hade att lika hastigt åter försvinna. Fostrad under teologiens egid och af denna upptuktad, har filosofien snart nog från sin tjänande ställning öfvergått till samt velat veta och effektuera sig i karakteren af fritt och självständigt vunnen enighet och enhet, i anseende till väsentligt innehåll och uppgift, med sin förra härskarinna, och detta nämligen så, att denna fria enighet och enhet med trosinnehållet, som filosofien proklamerat och eftersträfvat, varit mera verklig, omfattande och djup i samma mån detta senare själft varit ett renare och fullkomligare. — Man skulle, med afseende på det senast sagda, möjligen tro, att den religionslärans nyss omtalade renhet och fullkomlighet, af hvilken graden af spekulationens enighet därmed sades hafva varit beroende, af denna spekulation själf eller af mig här vore uppmätt efter en, för religionsläran själf främmande, formellt-spekulativ måttstock, och att sålunda den ifrågavarande villkorliga enigheten endast innebure en kacherad filosofiens fordran af religionslärans beroende af den förra. Nå väl, en sådan föreställning om villkoret för enigheten är så litet den riktiga, att nämnda måttstock på religionens fullkomlighet fastmer varit den renast religiösa, som kan uppvisas: nämligen graden af religionslärans verkligt sedligt-religiösa karakter. Vittnesbörden för sanningen af detta yrkande erbjuda sig för öfrigt ej blott från de tider, som förete exempel och uttryck af den ifrågavarande öfverensstämmelsen mellan religionslära och filosofi: från innehållet och andan af medeltidens djupaste spekulationer och den ännu långt mer storartade religiöst-filosofiska forskningen t. ex. hos en Leibniz; dessa vittnesbörd stå äfven att hämta genom jämförelsen mellan hela den kristna

spekulationen i dess positiva förhållande till trosläran å ena sidan samt å den andra den tids, där ett sådant förhållande aldrig existerat — den grekiska spekulationen —, samt ur betraktelsen af själfva arten af dennas opposition mot den positiva religionen. Bekant är i afseende på den grekiska spekulationen, att redan dess första uppfattning af sitt förhållande till religionsläran och dess uppträdande med medvetande af ett sådant förhållande, var en uppfattning och ett uppträdande i opposition mot den sistnämnda. Det är den gamle Xenofanes, som först utsagt denna opposition; de grunder, hvarpå han stöder sina bittra anklagelser mot religionslärorna, äro emellertid i första hand icke, att de skulle för litet filosofiskt hafva beskrifvit gudarne; nej, hvad som framför allt ligger dem till last är fastmer, att Homerus och Hesiodus tillägga gudarne alla sådana handlingar, som hos människor lända till skam och tadel.

Emellertid, denna enighet eller enhet mellan religionslära och spekulation, den har, ehuru allvarligt menad, ifrigt eftersträfvad och delvis uppnådd, dock i det historiska förloppet, sådant detta hittills framträdt, icke ägt bestånd, utan konsonansen har i mer eller mindre mån öfvergatt till dissonans, — och vi komma härmed fran religionsläran tillvaro såsom förutsättning och villkor för uppkomsten af en spekulation samt från badas positiva förhållande och samverkan till *ett* mal, till det tredje stadium, historien visat af deras utveckling betraktad med afseende pa badas inbördes växelverkan, det, då de på ett eller annat sätt till hvarandra uppträdt i en negativ ställning. Äfven under den mest teologiska period af religiöst-filosofisk bildning, under medeltiden, har detta tredje och negativa stadium ej uteblifvit. Redan hos Augustinus, i dennes tidigare skrifter och första bildningsperiod, samt konstant och sasom erkänd grundsats hos Erigena finna vi religionens och filosofiens enhet i anseende till innehåll och riktningspunkt proklamerad; och samma väsentliga identitet mellan båda, som salunda redan i gryningen af medeltidens bildning var uttalad, kvarhalles ännu på höjdpunkten af densamma, hos en Abælard, en Thomas ab Aquino, sasom en fordran och en förhoppning, uttalad i postulatet af dogmernas förnuftsenlighet eller tänkbarhet. Men ehuru fast denna förhoppning, ehuru otvifvelaktigt detta postulat hos de nämnda ännu voro: likväl voro till och med deras egna läror ägnade att visa, huru utsikterna till förhoppningens realisation alltmera syntes aflägsna sig, huru villkoret för postulatets giltighet syntes fordra på en gång en allt friare tolkning af dogmerna, sa vidt de skulle verkligen i begrepp fattas, och ändå därtill göra nödvändiga allt flera undantag fran regeln; — sa att det ändtligen blott var

att uttala hvad som redan faktiskt förefanns, när man fullkomligt omvände den Tomistiska satsen och förklarade det just utgöra ett kriterium på teologiens gudomlighet, att dess satser *icke* för det mänskliga förnuftet voro åtkomliga. I förhållande till en sådan åsikt kan det då ej ens sägas utgöra ett nytt steg, det utgör däraf endast en konsekvens eller ett annat uttryck, att den sanning, hvarmed filosofien har att göra, *icke* är den, som af teologien läres, kort sagdt, att mycket är naturligen rätt som är teologiskt orätt och vice versa — en riktning i teologi och filosofi, som, utsagd och lärd i slutet af medeltiden, i sin fortsättning inom den katolska kyrkan sträcker sig långt in i den senare tiden och, såsom bekant, i Bayle har en bland sina berömdaste representanter. — Vända vi oss åter till nyare tiden, så äro analogierna hos dessa med medeltiden alltför väl bekanta för att vidlyftigare behöfva releveras. Finner man från den moderna filosofiens begynnelse hos Cartesius, genom Malebranche, till och med Leibniz och hans skola ett bemödande till fri öfverensstämmelse med religionen samt därmed ock till förklarande af dess innehåll, fortgående från att, t. ex., med Cartesius, vindicera dess allra allmännaste grundsatser, under det allt det konkretare ännu lämnades uteslutande åt den positiva teologien, till ett alltmer innerligt och fullständigt bådas ömsesidiga genomträngande; kan i denna riktning till en lika verkligt självständig som verkligt kristlig spekulation den ädle Leibniz betecknas såsom höjdpunkten och i detta hänseende hans spekulation parallelliseras med Thomas' ab Aqvino, med hvilken den för öfrigt till och med är fästad genom vissa historiska anknytningspunkter: så hade likväl äfven samtidigt med Leibniz den moderna nominalism uppstått, ur hvars frön sedermera skulle framträda den häftiga polemik mot teologi först, kristendom sedan, af hvilken efterdyningarna ännu i våra dagar äro alltför tydliga och kännbara. I sin första ohöljda hätskhet mot den positiva religionsläran, men ock i sin första friskhet visade sig denna negativa riktning, såsom bekant, hos en Voltaire och de franska encyclopedisterna. Och ehuru ett välmenande bemedlings- och fredsförsök gjordes, som skulle ställa båda parterna till freds, af den s. k. rationalismen och teleologien, befunnos de abstrakta och just därföre intetsägande fraser, genom hvilka dessa sökte dölja de djupt gående motsatserna och nivellera divergenserna, snart nog vara af art att tillfredsställa ingendera parten, ja i själfva verket utgöra så usla palliativer, att det med skäl kunde anses såsom en väsentlig tjänst, åt teologien ej mindre än åt filosofien, när Kant å nyo ref upp de djupa såren och uppenbarligen visade, huru litet med alla bemedlingsförsök i verkligheten

var vunnet. En tjänst: alldenstund den apparenta försoningen i själfva verket var åstadkommen endast genom en, att så säga, depotentiering sa af den religiösa tron som af filosofien, hvarmed ingendera i sin karakteristiska egendomlighet och kraftiga tillvaro kunde äga bestånd. Det heroiska hjälpmedel, Kant däremot under sadana förhallanden trodde sig böra begagna, bestod sasom bekant i att rent af sätta bådas förut faktiska opposition i teori eller a priori adagalägga, att de ej *kunde* komma öfverens; — i den beräkning att sålunda göra ett slut på striden genom att förneka och sasom omöjligt visa *hvarje* förhållande, *så väl* ett negativt som ett positivt. Nå, att detta försök var illusoriskt, har erfarenheten sedermera till fullo bekräftat, utan att dock några i högre grad tillfredsställande positiva resultater blifvit vunna. Tvärt om, kastar man en blick på hithörande litteratur, kan man knappt undga att därvid erfara en känsla af nedslagenhet, obehag, ja af vedervilja. Denna känsla har ej sin anledning ensamt eller ens förnämligast däri, att denna litteratur visar, huru djupgaende i våra dagar oenigheten och striden är i en angelägenhet, väl den viktigaste af alla mänskliga, där enighet och därpa beroende lugnt framåtskridande vore det önskvärda och lyckobringande. Ännu samre än oenigheten är *det* slags enighet, som med denna står tillsammans. Huru skarpa ock motsatserna mellan det ortodoxt-teologiska och det sig så kallande filosofiska eller spekulativt-teologiska lägret i öfrigt må vara, i *ett* äro dock bådas representanter ense: att ingendera parten later *saken* tala, vara och gälla för hvad den är, utan hvardera fastmer söker skrufva och jämka den till hvad han vill hafva den att vara, salunda hvardera, blott i motsatt riktning, tydligen visande sig arbeta ej i den lugna forskningens och ointresserade sanningskärlekens tjänst och med fullt förlitande på sanningens egen makt, utan till förman för vissa på förhand fastställda favoritföreställningar, eller för frambringande, konsoliderande eller bibehållande af vissa opinioner, hvilka till hvarje pris ur *betraktelsen* af saken skola framgå. Å den teologiska sidan består detta partiintresse, såsom bekant är, däri, att de heliga urkunderna, kosta hvad det vill, skola, för att så säga, till sitt värde *uppdrifvas*, d. v. s. att desamma, oberoende af och utöfver hvad de på hvarje ställe till ord och anda äro och säga, mätas och tvingas efter en pa förhand fastställd subjektiv *föreställning* om fullkomlighet och hvad de för att få denna äretitel *böra* vara och säga: ett förfarande, som, i synnerhet tydligt i afseende pa det Gamla testamentets skrifter och där väl understundom, när intet annat synes hjälpa, ej ens skyende att sasom

medel begagna en pia fraus, i sanning förefaller så mycket besynnerligare, när det sammanställes med den upprepade försäkran, att hvarje ord och uttryck i dessa heliga skrifter skola vara ingifna och dikterade af den helige Ande, hvilken sålunda substitueras af »der Herrn eigner Geist» — för att nyttja ett uttryck af Goethe. — Vänder man sig åter från dem, som på nyss nämnda sätt skola förfäkta status quo af den ortodoxa teologiska lärobyggnaden, till sådana, som under nuvarande tider försäkra sig behandla sitt ämne fria från teologisk fördom; så må visserligen en sådan försäkran i deras skrifter finna sin faktiska bekräftelse, blott att i stället för den nämnda fördomen vanligen trädt en annan och den förra motsatt, yttrande sig i en hos representanterna af hvad man kunde kalla den liberala eller vänstra sidan inom vår tids teologiska diskussioner alltför ofta återkommande, konstant kvarhållen tendens att i hvarje till utseendet tvetydigt fall alltid presumera det sämsta och orimligaste; i ett slags skadeglädje vid att rifva sönder och till illusioner reducera hvad som dittills betraktats såsom de heligaste och mest oantastbara sanningar, ja i en under några klingande fraser illa dold fientlighet mot den gifna religionens innehåll. Med sådana predispositioner hos författarne blifva naturligen deras skrifter lika väl och lika mycket partiskrifter som de förutnämnda ensidiga eller fanatiska partigängarnes *för* religionen. Skillnaden är blott, att *det* parti-intresse, *den* fördom, som *här* äro de ledande, är så mycket vedervärdigare än de andras, som dessa dock alltid hafva *för* sig presumtionen af ett, låt vara sig själft missförstående, nit för en stor och helig sak. Denna mot den positiva religionen negativt vända eller antireligiösa tendens återfinnes för öfrigt ej blott i en Strauss' ytliga, om ock med en glänsande virtuositet i formen utförda, historiska och kritiska framställningar, eller i de plumpa och fanatiska angreppen mot kristendomen hos en Bruno Bauer och konsorter; till och med den på senare tider så mycket prisade och i många fall tvifvelsutan äfven prisvärda Tübingerskolans historiskt-kritiska produktioner torde svårligen kunna från densamma fullt frikännas.

Med blicken närmast fästad på den senast angifna negativa fas, hvari förhållandet mellan religionslära och filosofi gestaltat sig, ligger den tanke ej aflägsen, att detta förhållande genom självfva sitt historiska förlopp visat sig vara ett väsentligen negativt, och att det såsom ett sådant, om ock ej så rent och enkelt framträdande inom den kristna bildningen, dock i det hela, så väl som så mången annan yttring af mänsklig kultur, i den grekiska bildningens historia har sin typiska förebild. Låt nämligen också vara, att religionen, i en bestämd och positiv form förverkligad,

haft lifskraft och styrka nog för att till en tid bibehålla sig lefvande, äfven sedan spekulationen uppstått, och att med denna koexistera; låt vara, att filosofien verkligen till en början uppträdt i intention, ej att stjälpa, utan att hjälpa religionen och till *sitt* göra dess innehåll; — man kan medgifva, att härutinnan låter sig uppvisa en blomstring af religiöst-filosofisk bildning. Men denna blomstring, så synes det, har varit af ett jämförelsevis kort lif. Beträffande nämligen spekulationens intentioner och försök i nyss nämnda riktning, hvilka för öfrigt mera i hoppet än i verkligheten funnits till, så hafva de i själfva verket så litet nått sitt mal af en verklig konciliation mellan religion och filosofi, att de fastmera, ju längre de kvarhållits, dess tydligare och mera ovedersägligt tjänat till att tydliggöra omöjligheten af hvarje sådan, samt därföre redan i sitt första uppträdande ej utan skäl kunna betecknas såsom början af slutet inom den bildningsperiod, de tillhört. Också har detta slut ej låtit vänta på sig: skild, genom den *bredvid* stående filosofien, från det innersta och andliga af människans intressen och bildning, öfvergången saledes alltmera till en yttre form eller formalitet, genomfrätt af tvifvel och undergräfd af kritiken, har den religiösa byggnad, som trädt i beröring med filosofien, slutligen störtat tillsammans — och därvid visserligen i sitt fall dragit med sig äfven den filosofi, som i densamma hade sin basis, för att lämna plats på sina ruiner för en ny, andligare religionsform, hvilken, när den framträdt, absorberat alla bredvid stående filosofiska tendenser — till dess att den i sin ordning genomgått samma kretslopp. Under sådana förhållanden skulle också svaret på den fråga, jag satt i spetsen för denna framställning, ganska lätt vara gifvet: om det ej lärer kunna betvifias, att våra dagars företeelser inom religion och spekulation icke höra till någon period af bådas samdräkt, skulle i bästa fall filosoferna vid betraktande af den process, som inom det teologiska gebitet försiggår, lägga armarna i kors för att askåda förstörelsens fortgång, så vida de ej rent af vilja, i hvad på dem ankommer, bidraga till dess påskyndande.

Nu vill jag ej påstå, att filosofien kan gifva en ny form af religion eller i *sådan* mening åstadkomma hvad man kallat en »reformation»; icke heller förneka, att jag i en ny *religiös* reformation emotser och hoppas ett definitivt afslutande af de religiösa stridigheter, som sönderslita vår tid, eller, för att tala med Lessing, i en ny uppenbarelse, pa hvilka dessa religiösa stridigheter och förelser, vore det ock genom själfva sin förvändhet, hänvisa; — om ock denna nya reformation, just därföre att den är en *ny*, ock i nya *former* kommer att framträda, men hvilka former, då, huru

de än må gestalta sig, tvifvelsutan allraminst blifva ägnade att sätta den, såsom ett yttre evenement, i skarp motsats mot det inre stilla arbete, som oafbrutet i den andliga bildningen och spekulationen fortgår. Emellertid äfven om detta är en riktig tydning af tidens tecken, så följer däraf ännu lika litet, att det riktiga förfarandet, under tiden, inom spekulationen vore ett overksamt åskådande eller en destruktiv verksamhet, som det däraf följer, att den uppfattning af filosofiens ställning till religionen, hvilken ur bådas historia ville visa denna deras ställning såsom väsentligt negativ, ur en felfri slutledning framgår. Såsom redan blifvit anmärkt, stödjer sig en sådan slutsats på ensidig betraktelse af *en* fas, som historien företett af religionens och filosofiens förhållande, hvarvid den påminnelse självmant gör sig gällande, att, utom denna negativa, äfven funnits en *positiv*, hvilken, redan i och för sig ur den förra oförklarlig, dessutom, då den dels konstant framträdt och således ej kan betraktas såsom en tillfällig eller genom ett enstaka misstag uppkommen, dels, såsom sagdt, tidigare framträdt samt varit djupare och mer omfattande i samma mån religionen varit högre, fastmer hänvisar på en mot den negativa *motsatt* ställning såsom den väsentliga. Men ej nog härmed, utan alldeles samma hänvisning på ett positivt spekulationens förhållande till religionen såsom det normala lämnar i självfva verket till och med den negativa ställning, båda temporärt till hvarandra intagit, så snart denna i sin historiska fakticitet noggrannare betraktas och i sina speciellare karakterer fixeras. Vid en opartisk uppfattning af denna ställning har man först och främst att därifrån aflägsna hvarje föreställning om ett väsentligt kausalförhållande mellan filosofiens uppträdande *utan* sammanhang med religionen eller till och med *i opposition* mot en viss form af densamma, samt det förfall och den upplösning af samma religionsåsikt, som därmed varit samtidig; till hvilken föreställning just denna koexistens mellan de båda företeelserna tvifvelsutan utgjort den närmaste anledningen. Att därvid den filosofiska kritiken under gifna förhållanden i sin mån bidragit till eller påskyndat ett visst lärosystems undergång samt därmed *den* religiösa tros, som vid detta varit fästad och däri ägt sitt objektiva uttryck, vill jag ej neka. Att däremot till samma undergång anse den filosofiska kritiken eller i allmänhet spekulationen utgöra den egentliga eller ens en i någon större grad framstående orsak, är ett påstående, som äger sin historiska vederläggning i det oafvisliga faktum, att äfven de religionsåsikter, inom hvilka ingen filosofi funnits, ägt ett förlopp, ett aftagande och ett slut, samt vidare och i förening härmed, att samma bestämningar och förändringar inom dessa

sistnämnda religionsåsikter, som historiskt låta sig uppvisas såsom orsaken till deras decursus, äfven inom de förra framträdt, ja i ej ringa mån varit de omständigheter, hvilka *mot* sig och därmed mot den religion, hvari de funnits, *framkallat* den filosofiska kritiken. Denna de bestämda religionsåsikternas, att så säga, inre metamorfos kan med ett ord uttryckas såsom en det religiösa trosinnehållets successiva öfvergång från en på inre erfarenhet grundad och med en sådan sammanfallande, hela människan behärskande öfvertygelse i och om hennes högsta angelägenheter, till en, för subjektet självt alltmera främmande, en gång för alla fixerad läronorm eller sammanfattning af sanktionerade dogmer; hvarigenom tron och religionen till själfva sin betydelse förändrats och med detsamma den från sin universella giltighet för det mänskliga lifvet, ja sin identitet med själfva det positiva och substantiella underlaget för detta, öfvergått till en yttre, mer eller mindre tillfällig formalitet eller ett ceremoniel, också för den mänskliga verksamheten i det hela förlorat sin makt och dirigerande förmåga. — Men vidare är i afseende på den historiska företeelsen af spekulationens negativa ställning till den positiva religionsläran att iakttaga det högst betecknande faktum, att när i slutet af medeltiden en motsats mellan båda proklamerades och på grund däraf yrkades möjligheten af olika och stridiga satsers riktighet in foro philosophico och in foro theologico, en sådan förklaring icke antogs *kunna* vara uppriktigt menad: sa djupt rotade äro öfvertygelsen och fordran af den väsentliga enigheten mellan tro och vetenskap, att liksom å ena sidan redan Cartesius ansåg sig tryggt kunna försäkra, att ingen teolog i världen skulle medgifva, att den åsikt, han bekände, vore stridande mot förnuftet, så ansågs filosofernas erbjudande att på *detta* sätt och med *sådant* villkor erkänna den positiva religionslärans satser endast vara en satir mot teologerna. Och likaså: oaktadt den berömde grundläggaren för den nyaste filosofien, ej utan en viss självförnöjelse, förklarat sig en gång för alla hafva utsatt gränsmärkena mellan teologi och filosofi och sålunda mellan dem stiftat en evig fred — sa nämligen att den senare för den förra vore fullkomligen indifferent —, så hann han ej att lägga sina ögon tillsammans, innan den för alla tider fastställda gränsen var öfverskriden: emedan man ej kunde fatta, huru människan kunde vara kristen på samma gang som hon sasom förnuftigt tänkande förblefve hedning, eller, för att tala med Kant själf, huru hennes teoretiska och hennes praktiska förnuft vore, ej blott till användningen, utan till själfva naturen och förmagan skilda och motsatta.

Också synes i sanning denna misstro och denna protest mot en såsom väsentlig fixerad dualitet mellan människans förnuft och *hennes* religion ej sakna sina goda skäl. Det har redan blifvit sagdt och är af all historia tillräckligt bekräftadt, att religionen, så sant den ej skall vara ett tomt ord utan mening, för människan utgör den *universella* basen för *hela* hennes tillvaro såsom en mänsklig, af hvilken denna tillvaro därföre i *alla* sina yttringar måste vara en återspegling; den utgör det omistliga kapital, på hvilket hon i andligt afseende skall lefva, och hvars förlust därföre är andlig förintelse. Nå väl, redan häraf kan — för att ännu ett ögonblick kvarhålla den framkastade liknelsen — bedömas företrädet mellan att, i detta fall såsom i andra, tära på kapitalet såsom ett dödt, eller att göra det fruktbärande genom att däraf draga räntor. Det gäller om alla gåfvor till människan, äfven de högsta och dyrbaraste, att, skola de komma henne till godo, så måste de ej blott öfverlåtas, de måste ock af henne emottagas och användas för det ändamål, de äro gifna. Sålunda ock med religionen: utgör också densamma och den religiösa tron den ursprungliga hemgift, människan medfört från sitt gudomliga ursprung, och en pant på hennes rätt att från detta räkna sina anor: den stillar i sanning dock ej hennes andliga hunger och törst, ej heller tillfredsställer den hennes åtrå till delaktighet i hennes fädernearf, om den af henne behandlas såsom en skåderätt, som det vore henne förbjudet att röra. I sådant fall går det henne såsom den »onde och late tjänaren», som nedgrof den skatt, han af sin Herre emottagit, för att sålunda säkrast förvara honom. Eller rättare, ej ens denna liknelse har full tillämpning, ty *här* kan intet nedgräfvande komma i fråga, ett indifferent förhållande till hvad som tillhör människans innersta natur och däraf konstituerar ett väsentligt moment är ej möjligt, icke heller låter sig ett sådant moment efter godtfinnande bortläggas för att sedermera vid tillfällen oskadt åter uppletas: ty människan kan ej upphöra att vara människa, och hvad som här ej blir bruk, blir därföre missbruk — en förskämning, väl ej af gåfvan i och för sig, men i dess användbarhet för den, åt hvilken den var gifven. — Hvilken är konklusionen häraf? Den, att det alltid måste vara möjligt att afvinna religionen betydelsen af att utgöra bestämdhet och innehåll — och nämligen den i hvarje fall högsta och allt annat dirigerande bestämdheten och innehållet — i och för *hvarje* yttring af mänsklig verksamhet och mänskligt lif, följaktligen äfven i och för den af tänkandet, så väl därföre, att *detta* är uttrycket af *en* väsentlig mänsklig förmögenhet, som äfven af det skäl, att just *denna* förmögenhet är den i högsta instansen de öfriga ledande och

ordnande; samt att, om ett *sådant* religionens förverkligande är *möjligt*, det då ock, ur religionens egen natur och universella betydelse, blir en oafvislig *fordran* eller uttrycker villkoret och sättet för dess fullständiga tillvaro såsom sådan hos människan.

- Jag vill härmed ej hafva nekat, att människans ursprungliga religiösa anlag kan framstå och vinna sitt uttryck i ett trosinnehåll, hvilket i sin religiösa betydelse — d. ä. som ett sådant, hvarur människan kan hämta svaret på sina viktigaste frågor och den högsta ledtråden för sitt verksamma lif — är slutet inom trängre gränser än den bildning är, som för människan är möjlig samt, just därföre, successivt gör sig gällande såsom ett behof till förverkligande. Jag vill ej neka detta, blott man ej heller förnekar eller förglömmer, att samma trosinnehåll eller de religioner, som, förbrukade, kvarstå endast såsom historiska fakta, i och med detsamma också endast i historisk mening eller med afseende på hvad de en gang varit, förtjäna namnet. Detta är i få ord historien om alla relativt falska religioner. Ty det är klart, att i den religion, där ett oändligt innehåll är gifvet, — och huru skulle den väl annars kunna sägas af det gudomliga vara ett uttryck eller däraf utgöra en uppenbarelse? — där kan detta innehåll ej i någon ändlig form vara fullt uttömdt eller, genom dess utarbetning och uppfattning i *en* sådan, så fixeradt, att med öfverskridande af denna *form* saken själf vore en förgangen. Fastmer manifesterar sig innehållet just därigenom såsom ett oändligt och gudomligt, att det, mänskligen taladt, äger makt att genomgå dylika kriser i den mänskliga bildningen, för att efter hvarje denna bildnings omhvälfning, äfven i och för dess nya form och gestalt framträda med den uppgift ställd till densamma, att ej bevisa bort religionen såsom ett oriktigt, utan att finna och för sig bringa till insikt huru religionen har rätt samt sålunda i den a nyo äga det substantiella underlaget för sin egen tillvaro. Man invänder måhända, att på detta sätt öppet vore proklamerad giltigheten af att förändra, det vill da ock säga förfalska, historiska fakta, och man ställer kanske till mig den fråga, huru jag vill undvika den förebråelsen, att med admitterande af en omgestaltning af trosinnehållet hafva admitterat rättigheten att lägga profana händer på hvad som såsom sant och gudomligt blifvit af tusende trodt och bekändt? Jag tillåter mig att till bemötande af en sådan förebråelse och såsom svar på en sådan fråga uppställa en motfråga: hvilken är då troslärans absolut sanna gestalt, dess absolut *giltiga* form? Religionen är ande och lif; är det nu ock ovedersägligt, att den, för att i mänskligheten komma till existens, tillika måste blifva faktiskt verklig så låter en ständigt

fortgående omsättning af detta faktum, ända från dess första uppträdande såsom ett historiskt gifvet och genom den yttre erfarenhetens lagar bestämdt till ett alltmera rent inre och andligt, ej innebära en förfalskning af dess religiösa betydelse och sanning, icke heller ett upphäfvande af dess fakticitet, då den fastmer endast på detta sätt kan vara till, ej såsom ett för årtusenden sedan passeradt, utan såsom ett ständigt närvarande faktum. Att *hvarje* framskridande form af mänsklig bildning i religionen skall kunna vinna ordet till *sina* gåtor, finna lösningen på de frågor, som ligga *den* om hjärtat — och nämligen en för sig fullständig, ej en half eller fjärdedels lösning, — för att endast *sålunda* hafva tillkämpat sig en öfvertygelse, som duger för lifvet och varar i döden: detta är ej en from önskan, icke heller en subjektiv förhoppning; det är en oafvislig konsekvens ur religionens begrepp, hvars förnekande i och med detsamma i sig innefattar förnekandet af den religions *gudomliga* sanning, om hvilken den anses *ej* kunna gälla. — Men med detta uttrycket för religionens natur och art är, i och med samma, ock angifvet uttrycket af filosofiens uppgift för hvarje bildningsperiod, eller rättare sagdt, hvad som därmed tillika är angifvet, är filosofien själf, blott att den till sitt begrepp är fattad och bestämd med afseende på religionen eller i sitt förhållande till denna: en filosofiens uppgift och en dess betydelse, som blott desto oafvisligare, desto mer pressant framträder, i samma mån de svar och den utveckling, som från en föregående tid stå till buds, ej längre af den efterföljande till fullo kunna tillägnas. — Men af denna, den mänskliga filosofien är ock *vår* tids ett organiskt moment.

I och för sig taget vore härmed den uppställda frågan besvarad. Det svar, som därpå blifvit gifvet, har varit grundadt på den *allmänna* naturen af religion och spekulation, med tillägg af den slutsats, att det förhållande mellan båda, som på detta sätt läte sig uppvisa såsom det normala, såsom sådant ock i hvarje särskildt fall och icke minst i vår tid måste anses giltigt. Med afseende däremot på, synnerligen för våra dagar bekanta, företeelser och i närvarande tid uttalade åsikter kan ej utan skäl anmärkas, att detta sålunda motiverade svar ännu ej gör till fyllest, ja, *att* ett sådant, på den uppkastade frågan med det hittills sagda blott till hälften är gifvet. Att jämte det positiva förhållandet mellan tro och vetande, eller bemödandet till vinnande af ett sådant, äfven ett negativt funnits: detta har redan den föregående framställningen gifvit vid handen, och faktum af detta negativa förhållande kan minst med våra dagars erfarenhet förnekas. Det lärer då ej heller låta sig göra att förneka detsamma all betydelse;

ja, många hafva, såsom redan blifvit nämndt, ansett just *detta* vara det väsentliga och naturliga, under det det motsatta endast ägde betydelsen af momentana försök, genom sin utgång själfva konstaterande sig såsom byggda på en ohållbar grund. Sådana yrkanden hafva blifvit framställda så väl fran teologisk som från filosofisk sida. Vända vi uppmärksamheten först åt den teologiska, så lärer det ej kunna frånkännas teologiens påståenden i detta hänseende en begränsad rätt, *så vida* nämligen som det individuella aldrig såsom sådant kan uppgå i begrepp, så vida alltså som en gräns alltid maste, för den i begrepp lefvande vetenskapen, inträda förr, än den i sin forskning nått slutet af religionen. Men teologien har vanligen icke stannat härvid: vid att inom dess gränser tillbakavisa en spekulation, hvilken, missförstående sig själf och sin egen uppgift, velat förkasta allt, som ej för den gått upp i begrepp. Vanligen har teologien i sin ifrågavarande riktning fastmer å sin sida hänförts till den öfverdrift att från religionens gebit rent af vilja *utestänga* vetande och begrepp. Dess yrkanden i detta hänseende synas egentligen hafva varit dikterade af öfvertygelsen om det mänskliga förnuftets svaghet, fördärfvade natur och oförmåga att fatta den gudomliga sanningen, i förening med fruktan, att hvarje förnuftets bemödande att tolka denna sanning skulle liksom oskära den och fördunkla eller förfalska dess rena gudomlighet samt sålunda i och med detsamma innebära ett tilltag att lägga profana händer på det heliga och oantastliga. Tiden tillåter mig ej att här undersöka, om det mänskliga förnuftet rätteligen kan anses så oheligt och vanhelgande, som man understundom älskat antaga. Däremot tillåter jag mig att, med afseende på nu omnämnda teologiska asikt, fråga, om väl det heliga verkligen kan anses lida något slags fara genom att göras till föremal för mänsklig pröfning och forskning, eller om man ej skulle kunna våga att anse det ännu i dag för människan tillåtet att brottas med sin Gud och sa af honom välsignas? Jag tillåter mig fråga, huru det väl öfverensstämmer med den sanna religionens universella betydelse och oinskränkta giltighet att statuera, det människan endast så vida är religiös, det vill för oss säga kristen, som hon icke är tänkande, men däremot i sistnämnda sin bestämdhet skall förblifva hedning, — så vida hon ej för att befria sig från en, annars till princip upphöjd, inre motsägelse vill *afsäga* sig sin karakter af tänkande: en förtviflans utväg, som, jag medger det, kan pa fullt allvar lyckas en och annan, ungefär så som man vet att berätta om människor, hvilka efter att länge varit inspärrade i ett mörkt och trangt fängelse, när de sedermera blifvit frigifna, icke hafva kunnat finna sig utom de tranga

murarna, — men hvilken utväg, liksom det nyssnämnda undantagsförhållandet, dock aldrig kan eller skall komma att blifva regel. Jag frågar ändtligen, ifall man ej anser sig kunna hoppas att människan skall göra och vinna religionen till sin bestämning, så vidt hon är förnuftig, om man då rimligen kan tro på ett hennes tillägnande af religionen, så vidt hon *saknar* förnuft? — Ser man för öfrigt på fakta, så är det så långt ifrån att någon enda form och utveckling af den kristna religionsläran *utan* spekulation funnits eller låter sig uppleta, att, äfven när en strid uppstått mellan teologi och filosofi, denna i självfva verket uppstått och ägt sin betydelse såsom striden mellan tvenne åsikter *inom* filosofien, blott att den af teologien kvarhållna varit en äldre form och ståndpunkt, hvilken vetenskapen i sin oafbrutna progress redan lämnat; ja att vid självfva den af *vår* tids teologi urgerade skarpa motsatsen mot spekulationen den förra i striden härför hämtat sina bästa vapen från ingen annan än den ärlige gubben Kant.

Det är emellertid, såsom redan nämndt, ej blott från teologien, som, mer än en gång och ej minst i våra dagar, yrkandet utgått om religionens oåtkomlighet för all spekulation; äfven inom det vetenskapliga lägret är företeelsen ej främmande af filosofer, som behagat sig i att kvarstanna och fixera sig i en negativ ställning mellan båda. Liksom det ej må frånkännas det teologiska yrkandet på en sådan trosläran och spekulationens ställning den begränsade rätt, som ofvan blifvit antydd; så äger tvifvelsutan filosofiens negativa uppträdande i förhållande till teologien en villkorlig giltighet. För att i största korthet angifva det ena med det andra, så väl giltigheten som dess villkor och betingning, behöfver jag i självfva verket endast hänvisa till den, som åtminstone för nyare tiders i förhållande till trosläran negativa spekulationer af dessa självfva blifvit citerad såsom auktoritet och utgångspunkt, och om hvilken jag ock i början af denna framställning i ifrågavarande hänseende påminnt: Cartesius, hvars hithörande yttranden om filosofien i allmänhet jag så mycket hellre kan citera med afseende på dennas förhållande till religionsläran, som detta förhållande ej är något för filosofien främmande och tillfälligt, utan, såsom redan blifvit sagdt, är denna själf, sedd blott från en viss sida. Däruti, säger Cartesius, består skillnaden mellan skeptikerns tvifvel och filosofens, att det för den förre är ändamål och resultat, för den senare medel och utgångspunkt; den förre tviflar för att tvifla, den senare för att från tvifvel, såsom villkor, kunna fortgå till en verklig och *öfver* allt tvifvel höjd visshet. Skall nämligen en sådan kunna vinnas, så måste den framgå ur, eller, rättare sagdt,

den sammanfaller med en själfständig och själfförvärfvad insikt; men en sådan kan ej ernås, ja ej ens såsom behöflig fattas eller eftersträfvas, så länge den fria forskningen är bunden och beroende af främmande auktoritet. Därföre anger ock Cartesius, på samma gång med fordran af det filosofiska tviflet, äfven dettas objekt och anledning, alldenstund, säger han, vi från barndomen hafva insupit många fördomar och erhållit många opinioner, innan vi voro mäktiga af eget begripande. Tilläggom nu till dessa *inre* psykologiska hinder för en verklig och positiv spekulation ännu ett yttre, med speciellt hänseende till religionen, alldenstund denna ej blott stannat vid ett lärosystem och en inre öfvertygelse samt ett däraf bestämdt praktiskt tänke- och handlingssätt, utan därjämte, helt naturligt i det yttre gifvit sig existens och gestalt: såsom offentlig bekännelse och kyrka. Jag säger: »naturligt», ty det framgår ur religionens betydelse och begrepp såsom en universell angelägenhet för *hela* mänskligheten samt omfattande och uttryckande sig i *alla* förhållanden och former af det mänskliga lifvet. Men med uppkomsten, utvecklingen och fastställandet af en offentlig och gemensam trosbekännelse, en helig, allmännelig kyrka, är ock möjligheten gifven till bådas missbruk, ifall den förra från uttrycket af den lefvande öfvertygelsen förvandlar sig till ett fordradt erkännande af dogmer, *därföre*, att dessa förut varit erkända; ifall den senare framträder såsom yttre tvångsmakt, förbjudande eller förlamande mänsklighetens intelligenta arbete och intelligenta framåtskridande. Med särskildt hänseende till religionen och den positiva religionsläran samt det nu därom anmärkta. skulle man i få ord kunna beteckna den sanna betydelsen och giltigheten af ett spekulationens negativa uppträdande i förhållande till densamma så, att, *då* är ett sådant uppträdande verkligen berättigadt och pakalladt, när det varit riktadt mot en intolerant, samvets- och tanketvingande kyrka, och att *så vidt* för spekulationens representanter verklig förtjänst, berömmelse och ära varit att skörda af kampen mot kyrkan och dess lära, som de i och med denna kamp framträdt, vare sig för att bana väg, såsom martyrer eller vindikatorer, för en förnekad eller undertryckt rätt till den egna öfvertygelsen och den själfständiga, intelligenta forskningen.

Däremot kan med skäl sättas i fråga, hvilken spekulativ betydelse som må kunna tilläggas sådana på den positiva religionslärans satser riktade, filosofiska resonementer, hvilka stannat vid en negativ behandling och betraktelse af dessa, liksom ock, hvilken vinst eller ära af polemiska angrepp i denna riktning, företagna *utan* nyss ofvan anförda föranledande och rättfärdigande motiver, väl må anses stå att vinna. — Lessing anmärker någonstädes,

att om, vid läsning af en berömd författares skrifter, någonting i dessa synes honom oklart eller falskt, han väl betänker sig två gånger, innan han debiterar författaren för ett oriktigt yrkande, och hellre, genom upprepadt och åter upprepadt studium, tillser, huruvida ej det falska eller motsägande endast synes sådant till följd af en bristande insikt om dess rätta sanning eller en ytlig uppfattning däraf å hans egen sida. Men i huru mycket högre grad gäller ej en sådan regel med hänseende till religionen, och nämligen religionen, ej blott fattad såsom ett abstraktum, utan i dess fullt bestämda, historiska utveckling! Man behöfver, för att finna giltigheten af dess användbarhet i detta hänseende probabel, alls icke utgå från några utomordentliga förutsättningar angående religionens ursprung, några antaganden af en dess på förhand dekreterade gudomlighet, o. s. v. Utom det att alla sådana utomordentliga förutsättningar och antaganden just såsom sådana, åtminstone preliminärt, hafva mindre probabilitet för sig, äger tvifvelsutan mot dem den anmärkning sin befogenhet, att de, på förhand fastställda, ej äro fria från karakteren af en klandervärd cirkelbevisning. Nej, man vände sig blott till den kristna religionens verkningar, till arten, kraften och durationen af den verkliga kultur i dennas olika riktningar, och bland dessa ej minst just i filosofiskt hänseende, som denna kristna religion framkallat, för att därifrån sluta till orsakens beskaffenhet, — och man skall, så sant man ej vill blunda för ovedersägliga fakta, snart lära sig inse, på hvilkendera sidan i tvistiga fall mellan religionslära och en viss spekulation presumtionen af rätt ligger. Eller, för att här använda ett berömdt uttryck af Lessing, presumtionen vid en sådan tvist måste, med en till visshet gränsande probabilitet, alltid blifva, att den uppstått därigenom, att religionen i det förevarande fallet företer ett problem, till hvars lösning formeln af spekulationen ännu ej är funnen, men ej, att detta problem i sig vore olösligt — nämligen i den, ofvan vidrörda, mening och till det omfång som en lösning medelst spekulation *kan* komma i fråga. Men därmed gäller då ock, att, när frågan är om religionen, endast *den* kritiska betraktelse för sig har presumtionen att nå det sanna, som, ej på grund af någon yttre auktoritet utan i stöd af fakta, fattar eller åtminstone alltid försöker att fatta sin ställning till det betraktade objektet så, att den i afseende på detta eller religionen har att visa och ådagalägga, *huru* densamma har rätt, ej den, som härvid utgår från den preockuperade föreställningen om *att* religionen skall hafva orätt, ej heller ens den, som såsom ett rent indifferent betraktar densamma. — Och ej blott probabiliteten af den teoretiskt stränga, ur verkligt klanderfria och håll-

bara bevis framgående sanningen är det, som tillkommer det förra slaget af kritiken, äfven till persuasiv kraft för den instinktmässiga sanningskänslan och de omutliga praktiska intressena har den ensam utsikten. Ty antaget äfven, att en konstmässigt utförd, en glänsande dialektik skulle, åtminstone till utseendet, i motsägelser upplösa de positiva religions-satserna och på stridsfältet med dessas försvarare kvarstå segrande: hvad vill man väl därvid hafva vunnit? Tror man sig väl kunna ersätta religion med spekulation? Eller, om mänskligheten blir ställd i valet mellan båda, såsom tvenne alternativer, tror man, att den af teoretiskt intresse för en, låt vara för mängden obesegerlig argumentation, skall, såsom för sig mindre viktiga och intressanta, släppa de praktiska och konkreta intressen, hvilka af intet vetenskapligt system ensamt *kunna* tillfredsställas? Jag behöfver, för att finna ett svar på sådana frågor, endast citera ett uttryck af en man, som dock själf ej mindre varit en korag för vetenskapen, än *i* densamma och *såsom* dess målsman uppträdt omedelbart efter *den* spekulation, som drifvit det negativa förhallandet mellan troslärar och filosofien till sin yttersta spets. En konciliation, säger Schelling, mellan tro och vetande utgör ej blott ett intresse för den förra; den utgör det i ännu högre grad för det senare, ty för vetenskapen är detta helt enkelt intresset för dess tillvaro såsom sådan. Man försöke blott att proklamera, det tron af och med vetandet ej kan suteneras; och man kan vara säker, att mänskligheten, hvilka skäl filosofien ock mot troslärans satser må andraga, hellre än att öfvergifva dessa, skall obesedt förkasta den förra. — Men jag frågar också slutligen, *hvilka* dessa skäl, som blifvit andragna mot den positiva religionsläran, egentligen varit? Att den i botten varit falsk? Det har så litet påståtts, att man tvärt om alltid i yttersta instansen dock velat drapera sig i dess mantel, blott att den skulle renas, siktas och befrias fran lägre, insmugglade, antropomorfiserande tillsatser. Ja väl! — men sadant ensamt ger ännu ej analysen en negativ ställning till densamma; ty frågan blir, *huru* denna kritik verkställes och hvad man närmare medelst densamma vill visa. Manne, att religionsläran ej utgör ett vetenskapligt system? Men den gör därpå sa litet anspråk, att den fastmer i sådant fall ej vore religionslära. Det är i sanning en lättköpt ära att kunna ådagalägga, att fakta ej äro begrepp eller fullt i några sådana kunna uppgå. Men också: hvad har man väl därmed visat? Visserligen vid religionen lika litet, att dess sanning och verklighet såsom sadan af detta skäl vore förkastlig, som t. ex. i botaniken, att växterna ej finnas därföre, att de ej sammanfalla med genera och species, — sa länge religionen blott ej kan tyd-

ligen bevisas innehålla någonting *mot* allt begripande stridande. — Eller tryckas vi måhända af en intolerant kyrka, som förbjuder och bannlyser alla försök till begripande? Erfarenheten lärer oss ej det; den lärer oss fastmer, att kyrkan, långt ifrån att vara en ecclesia triumphans, tvärt om i våra dagar i ordets egentliga mening är en ecclesia pressa. Frågar man nu efter orsaken härtill, så är den visserligen till ej ringa del självförvållad och består däri, att kyrkan skilt sin sak från mänsklighetens öfriga angelägenheter och de lagar, dessa äro underkastade: lagarna af progress, förnuftig pröfning och utveckling. Så mycket mera är då likväl en sådan pröfning för oss af nöden, men den består ej och behöfver ej nu vara en negativ, utan den måste blifva en positiv kritik; så vida däraf en utveckling och ett föryngradt lif skall kunna framgå.

Att utföra en sådan, därtill är naturligen här hvarken tiden eller stället. Ett par allmännaste erinringar i afseende på dess art och uppgift må här bilda slutet af mitt föredrag.

Religionen är lif och kraft; dessa åter, i hvarje högre och fullkomligare grad, verkliga endast såsom personliga och person. Och fastän personlighet i och för sig är ett rent inre och andligt, måste den dock, så vidt den för människan skall äga tillvaro, tillika äga denna såsom ett faktum i och för erfarenheten, således äfven historiskt gifvet, låt ock vara, att uppgiften vid detta, så väl som vid hvarje annat af väsentlig art, blir att alltmera omflytta den yttre och historiskt förflytande erfarenheten till en inre och ständigt närvarande. Den spekulation, som ej inom sig äger och kan anvisa en berättigad plats åt en sådan personlig religionens medelpunkt, i hela dess individuella bestämdhet, den är, om ock så intressant, skarpsinnig eller sublim, dock i det hela och med hänseende till sitt förhållande till religionen, misslyckad.

I all mänsklig religion finnes en för den tänkande betraktelsen visserligen alltid flyttbar, men aldrig utplånlig gräns i den vetenskapliga förklaringen: nämligen den individuella personliga sidan däraf: som kan och måste erfaras; som, vidare kan och bör negativt begripas eller till sina gränser af förståndet bestämmas; men däremot aldrig positivt i sin individuella bestämdhet låter sig demonstreras, följaktligen ej såsom sådan upphöjas till logisk visshet eller a priori kan vinna mer än en allt högre grad af sannolikhet. Däruti består religionens mysterier, däruti ock den verkliga och berättigade betydelsen af hvad man, låt ock vara med ett mindre lämpligt men dock begripligt uttryck, kallat sanningar som äro öfver förnuftet: d. ä. oinsedda, nämligen till sin positiva och individuella bestämdhet medelst begrepp oinsedda förnuftssanningar.

Filosofien såsom begrepps-vetenskap har att angifva det möjliga, eller om man hellre så vill, hvad som är omöjligt, genom uppvisande af lagarna för det verkliga. I tillämpningen och användningen kan alltså en decision i afseende på möjlighet och omöjlighet gifvas jämt upp så långt, som lagarna för verkligheten äro fullt bekanta och tydliga. Sträckes däremot denna decision längre, löper man fara att vid applikationen af möjlighets- och omöjlighetsbestämningarna affärda fakta, ej med afseende på deras faktiska beskaffenhet, utan därigenom att man på förhand försett dem med falska etiketter, och det händer då, att den bevisade omöjligheten får sin vederläggning ur den faktiska verkligheten.

WERDEN WIR EINMAL FÜR UNS DAS SEIN, WAS WIR FÜR GOTT SIND?

VON

EGON ZÖLLER.

Wenn uns das Leben überall und in allen Zeitmomenten die Gewissheit gewährt, dass eine Entwickelung im einzelnen Menschen wie in der Menschheit bestehe, dass diese Entwickelung eine Verwirklichung unseres wahren Wesens für uns, eine Annäherung an Gott ist, so taucht die Frage auf, wird das wahre Wesen aktuell für uns werden, werden wir einmal für uns das sein, was wir für Gott sind. Ist nicht die Gottes-Kindschaft ein Ziel, dem wir uns beständig nähern, ohne dasselbe zu erreichen? Erst mit der Beantwortung dieser Frage erlangt auch die Entwickelung, die wir in der Zeit vor sich gehen sehen, ihre praktische Bedeutung.

Wäre die Entwickelung eine ewige, so müssten wir, da alle Entwickelung eine Zustandsänderung ist, unseren Zustand ewig ändern. Als ewig sich verändernde Wesen könnten wir aber niemals uns selbstbewusst sein, da letzteres — wie wir früher ausführten — Etwas voraussetzt, das über der Veränderung erhöht und nicht in der Zeit ist. Die Thatsache, dass wir uns in der Zeit als bewusste Wesen fassen, ist ein unumstösslicher Beweis, dass wir nicht in der Zeit, sondern über derselben stehen und also auch nicht ewig in dieselbe eingehen können.

Ebenso wie ein ewiges Sündigen, ist eine ewige Vervollkommnung ein Widerspruch in sich. Weder der ewig sündigende, noch der ewig sich vervollkommnende Mensch würde sich der Sünde oder der guten That bewusst werden können, da ihm der konstante Mass-stab fehlte, zu dem er die zeitliche That zurückleiten könnte. Unser Leben offenbart uns allenthalben, dass wir

einen solchen Mass-stab, einen über der Zeit erhöhten Grund in uns tragen. Dieser Grund ist unser wahres Wesen in Gott. Ohne ein absolut höchstes Wesen, das der Grund unserer Wirklichkeit ist, würden wir niemals die Pflicht in uns fühlen, der Stimme des Gewissens zu folgen. In einer ewigen Entwickelung, führe sie zum Guten oder Bösen, zum Bewussten oder Unbewussten, würden wir in der That nur unfreie, abhängige Teilchen sein, deren Zustand niemals durch sich selbst bestimmt sein und daher auch niemals zum Bewusstsein gelangen könnte. Unser Selbstbewusstsein ist daher ein Beweis, dass das Ziel der Entwickelung, unser wahres Wesen, in Wahrheit nicht in der Zeit, sondern über der Zeit gegeben ist. Indem wir dieses Ziel in der Zeit verwirklichen, müssen wir uns mehr und mehr über die Zeit erhöhen. Hierfür bieten Menschenleben und Geschichte manche Beweise, die hier nur angedeutet seien.

Wie lang erscheint dem Kinde die Zeit gegenüber dem Erwachsenen! Das Kind ist noch so wenig über die Zeit erhöht, dass es gleichsam mit tausenderlei äusseren Sachen die Zeit füllen muss. Erst der Mann beherrscht als selbständiges Wesen in höherem Masse die Zeit. Je mehr seine Selbständigkeit hervortritt, je mehr er das, was er ist, entwickelt, je reicher sein Leben sich gestaltet, um so kürzer erscheint ihm die Zeit. In einem reichen Schaffen und Arbeiten, auch im scharfen Denken sind wir kaum der Zeit bewusst. Die Zeit enteilt, wie wir sagen. Dagegen erscheint eine am Handeln arme Zeit lang. Indem die Menschen die Natur in grösserem Masse beherrschen, beherrschen sie damit auch Zeit und Raum und gestalten das Leben intensiver. Die lebendige Wechselwirkung der heutigen Völker, die bis auf die Nationen sich fortpflanzende Teilung der Arbeit verbunden mit einem gemeinsamen Austausch wäre ohne Eisenbahnen, Kanäle und Telegraphen, durch die wir Zeit und Raum in höherem Masse überwinden, eine Unmöglichkeit.

Wir führten früher aus, dass die Gegenwart und ebenso jedes Zeitmoment aktuell die ganze Vergangenheit, potentiell die ganze Zukunft in sich schliesst. In jedem Zeitmomente konzentriert sich gleichsam die ganze unendliche Zeit. Damit aber jedes Zeitmoment alle Zeitmomente in sich fassen kan, müssen alle Zeitmomente ein Ganzes, eine Einheit bilden. Diese Einheit ist mit der Vielheit der Zeitmomente in jedem Zeitmoment enthalten. Die Einheit der Zeit kann aber selbst in keiner Zeit bestehen. Indem wir in unserer Entwickelung uns unserem wahren Wesen nähern und damit uns und alles Sein für und durch uns ver-

wirklichen, wird die Einheit der Zeit mehr aktuell, womit wir die Zeit selbst überwinden. Weil wir in jedem Zeitmomente die ganze Zeit als Einheit umschliessen, so sind wir auch in jedem Zeitmomente in gewissem Masse über die Zeit erhöht. Die Zeit besteht daher in Wahrheit weder an und für sich, noch an und für uns.

Da wir in jedem Zeitmomente, wie unser selbstbewusstes Handeln bekundet, in gewissem Masse über der Zeit stehen und unser wahres Wesen über der Zeit gegeben ist, so ist auch die Entwickelung eine Bewegung von einem festen Grunde zum festen Ziele, welche beide in Gott über der Zeit gegeben sind. Am Ziele der Entwickelung sind wir für uns aktuell das, was wir in der Zeit der Wahrheit nach für Gott und der Möglichkeit nach für uns sind. Da am Ziele jede weitere Zustandsänderung ausgeschlossen ist, so haben wir dann unser Mass erreicht. Unsere Vollkommenheit ist dann eine wirkliche für uns. Diese Gewissheit schöpfen wir aus unserem Leben, in welchem wir — ungeachtet aller sinnlichen Güter — uns nur dann relativ vollkommen und glücklich fühlen, wenn wir unserer Pflicht gefolgt dem Gewissen gehorcht, also unser wahres Wesen verwirklicht haben. Nur in unserem wahren Wesen liegt unser Glück. Daher müssen wir auch in dem Zustand, in dem das wahre Wesen fü uns aktuell ist, die höchste Zufriedenheit, das höchste Glück ode die ewige Seligkeit besitzen. In diesem ewigen Zustande habe wir die Zeit überwunden oder vielmehr in unsere Einheit ko zentriert. Wir schauen dann gleichsam in einem Augenblick die ganze unendliche Zeit, die ganze unendliche Kette der En wickelung. Wir erkennen dann unserem Masse entspreche jedes Glied als ein Glied der höchsten Einheit. Wir schau Gott und die unendliche Vielheit gleichsam in jedem Mome des Seins. Wir schliessen dann alle Vielheit in die Einh unseres Wesens für uns zusammen. Damit ist aber ein Neb oder Aussereinander unmöglich. Der Raum ist in einem Pu zusammengefasst. Augenblick und Punkt (wie Anfang und En sind doch nur unserem jetzigen sinnlichen Anschauungsvermö entsprechende Bilder. Sie sind für uns ein Bild der Art Weise, wie wir das Sein in der ewigen Seligkeit fassen. D Bilder aber enthüllen uns eine tiefe Wahrheit, wenn wir d auch nicht vollkommen zu fassen vermögen, da wir un jetzige Auffassungskraft nicht zu der ewigen Seligkeit stei können.

Erst mit der ewigen Seligkeit ist der in der Zeit l schende Widerspruch und Gegensatz zwischen dem relativ Un

kommenen und Vollkommenen, zwischen Sinnlichem und Geistigem, zwischen Bösem und Gutem in eine ewige Harmonie aufgelöst. Dann verschwinden auch Freiheit und Wille, wie sie in unserer Entwickelung für uns bestanden. In der Zeit ist uns durch Freiheit und Wille die Möglichkeit gegeben, den Kampf zwischen der im Anfange der Zeit mächtig sich entwickelnden Sinnlichkeit und der später auftretenden geistigen Einheit unseres Wesens selbständig zu führen, um das zu werden, was wir sind. Nur in der Zeit sind Freiheit und Wille für uns ein Ausdruck unseres wahren selbständigen Wesens, in welchem die Einigung der in der Zeit bestehenden Gegensätze über aller Zeit gegeben ist.

Nur in der Zeit besteht ein Gegensatz zwischen den verschiedenen Bestimmungen des relativ unvollkommenen und des relativ vollkommenen Wesens. Je mehr wir uns dem Ziele nähern, um so mehr wird sich unser vernünftiges Wesen verwirklichen. Da dieses eine organische Einheit ist, die alle Bestimmungen in sich harmonisch einschliesst, so werden wir damit uns auch mehr und mehr über eine Wahl zwischen verschiedenen Bestimmungen erhöhen. Am Ziele sind wir vollbestimmte Wesen. In der ewigen Seligkeit vereinigen wir alle Bestimmungen in uns zu der Einheit unseres für uns vollkommenen Wesens, das dann für uns und an sich ist, was es sein kann und sein soll.

Da das Glück in der Zeit nicht im Willen, sondern nur darin liegt, dass wir unserer wahren Bestimmung folgen, also unser wahres Wesen für uns verwirklichen, so birgt auch der Zustand, in dem unser wahres Wesen für uns aktuell ist, unser höchstes Glück, welches über Freiheit und Wille erhöht ist. Jedes Wesen hat dann sein Mass erreicht, und weil nicht im Masse, sondern nur in der Erlangung desselben das Glück ruht, so ist jedes Wesen vollkommen glücklich.

In der Seligkeit haben wir unser höchstes Ziel, die Kindschaft Gottes, erlangt. Wir sind selbständige, selbstbewusste Glieder in der absoluten Persönlichkeit Gottes. Weil wir auch in der ewigen Seligkeit an und für uns selbständig sind, so können wir auch dann nicht so sein, wie Gott uns fasst, nämlich absolut vollkommene Momente des Systems, in denen Gott sich und alles Sein absolut wahr vernimmt. Wir würden alsdann mit Gott zusammenfallen und unsere Individualität sich auflösen. Auch in der ewigen Seligkeit müssen wir, weil wir als Momente Gottes an und für uns selbständig sind, auch von Gott und untereinander verschieden sein. Unser wahres Wesen für uns kann daher auch

am Ziele unserer Entwickelung nicht mit unserem wahren Wesen für Gott zusammenfallen.

Wir sind daher auch am Ziele unserer Entwickelung von aller Endlichkeit nicht frei. Doch bekundet diese hier nicht unsere relative Unvollkommenheit, sondern unsere Relativität in der Vollkommenheit, unseren relativen Unterschied gegen Gott und die übrigen Wesen. Diese Endlichkeit kann in keiner Weise die ewige Seligkeit stören. Kein Wesen könnte nur die Aufhebung dieser Endlichkeit wünschen, da es damit in das Absolute aufgehen, also sich selbst vernichten würde. Für uns, wie alle Wesen, ist die ewige Seligkeit vollkommen. Sie ist das höchste, was wir erreichen können, was wir zu erreichen wünschen. Wir sind in ihr vollkommen glücklich; wir sind für uns dann vollkommene Kinder Gottes. Dann ist Gott in Wahrheit unser Vater dem Geiste nach. Wir erkennen dann Gott in aller Herrlichkeit, wie er im zeitlichen Leben und über aller Zeit der wahre Grund unserer Wirklichkeit ist.

Da alles Sein organisch ist, da, wie wir schon früher ausführten, auch in der Zeit kein Glied gedeihen kann, ohne dass alle übrigen Glieder berührt werden, so kann kein Wesen ohne alle übrigen sein Ziel erreichen. So Jemand zurückbleibt, verzögert er damit die Vervollkommnung des ganzen Organismus. In dem organischen Charakter unseres Lebens offenbart sich uns überall die Gewissheit, dass die ganze Welt erlöst wird, dass alle Wesen die ewige Seligkeit erlangen. Auch die Bibel lehrt in ihrer einfachen, so ergreifenden Sprache die Wiederherstellung aller Dinge. Sie hat damit der schönsten und tiefsten Wahrheit, die des Menschen Brust als köstliches Kleinod in sich schliesst, für alle Zeiten Ausdruck gegeben. Es ist die über aller Zeit gegebene Aufgabe Christi, als des Hauptes der Menschheit, den ganzen Organismus von relativer Unvollkommenheit zur relativen Vollkommenheit zu führen, in allen das göttliche Feuer zu entzünden, damit alle in selbständiger Weise in ihrem Inneren die relative Unvollkommenheit erkennen und in sich überwinden. Das Ziel wird erreicht in der ewigen Seligkeit, zu der die gesamte Weltentwickelung hinleitet. Mit der ewigen Seligkeit ist die ganze Welt ein heiliger Leib, ein lebendiger Organismus. In diesem Organismus ist alles einbegriffen, sei es in der organischen oder unorganischen Natur. Mit der ewigen Seligkeit ist das Seufzen der Kreatur, das Sehnen aller Welt nach Erlösung gestillt, wie der Apostel dieses in so mächtiger Weise schildert. Dann ist Gottes einziger, über aller Zeit gefasster Ratschluss erfüllt, alles Sein zu erlösen. Dann hat sich Gottes unendliche

Liebe und Güte in reichster Fülle für uns offenbart, uns alle trotz der zeitlichen Unvollkommenheit als seine Kinder in sich zu vereinen. Dann ist Alles nach seinem Masse vollkommen. Dann ist das Ziel unserer Entwickelung erreicht, dann sind wir das was wir in Wahrheit sind, auch für uns geworden, selbständige Wesen in der über aller Zeit, Veränderung und Bewegung erhabenen Persönlichkeit Gottes.

HVILKA STATSRÄTTSLIGA LÄROR MEDDELAS VERKLIGEN AF PROFESSOR BOSTRÖM?

AF

KRISTIAN CLAËSON.

1.

> *Räsonniren* wird über diese Gegenstände der gemeine Verstand, vielleicht sehr richtig räsonniren; — nur nicht *philosophiren*, denn dies vermag keiner, der es nicht gelernt und geübt hat. *Fichte.*

Det har ofta blifvit anmärkt, att *filosofien* till den större allmänheten har en ganska svår ställning. Å ena sidan är hon en sträng vetenskap med sina utom det allmänna resonemangets område liggande abstraktioner och med sin särskilda terminologi; men å den andra hämtar hon mer än någon annan vetenskap sina föremål, sådana de äro, innan de ännu bearbetats till begrepp, midt ifrån den stora stråkvägen för det allmänna bildade resonemanget. Af denna motsats bero svårigheterna. En strängt filosofisk framställning begripes icke omedelbarligen af den bildade men i spekulationen oinvigda allmänheten, ty de allmänna föreställningarna hafva af filosofien måst ofta ända till oigenkännlighet omarbetas, och dock vill man ej tillerkänna henne samma rätt som matematiken och de öfriga exakta vetenskaperna, nämligen att få gälla för hvad hon är, en vetenskap, som måste med arbete och möda läras, och icke »allerlei Räsonnement», i hvilket hvar och en, som han går och står, kan deltaga. Så uppstå ständiga missförstånd mellan filosofien och den ofilosofiska allmänheten. Orden förstås nog, men meningen gå de vid spekulation ovane ofta nog alldeles förbi. De lefva vanligen så uteslutande inom den yttre, den sinnliga världen, att allt inre och ideellt, äfven

om det erkännes, dock för dem får karakteren af en tom skuggvärld, hvilken först måste blifva »reell», »faktisk», innan henne kan tillerkännas egentlig verklighet. Talar filosofien t. ex. om jaget, så tänker en sådan läsare på sig själf i all sin empiriska tillfällighet; talar den förra om idéerna, så tänker den senare på hvarje förfluget infall, han haft och kallat för en idé; talar filosofen om staten, så tänker allmänheten genast på *sin* stat, *denna* regering o. s. v.; talar han om den lagskipande makten såsom tillkommande staten och ingen annan, så kan det hända honom, att han hänvisas till domarebordet, där »tydligen» hvarken staten själf eller hans representant sitter, utan häradshöfdingen N. N., assessorerne A., B., C., justitieråden D., E., F.; talar han då ock om staten som om ett verkligt väsende, då häpnar detta slags allmänhet, så vida hon icke förargas öfver så mycken galenskap. Ty begreppens, idéernas värld är dock aldrig riktigt till för henne. Men just i denna värld vistas den idealistiske filosofen, och i henne måste han trifvas. Där har han nämligen funnit den eviga urgrunden till allt yttre och förgängligt; där söker han lagen och ändamålet för allt det timliga, som vanligen hälsas med namn af den reella, den enda fullt verkliga världen.

Emellertid får filosofien ej förlora modet. Visserligen kan hon ej göra sig fullt begriplig för den större allmänheten. Genom en enda skrift föres ingen in i spekulationen. Därtill erfordras den förberedande kurs, den insikt i vetenskapens historia, som vid ett universitet inleder filosofiens studium. Men det bör alltid åtminstone för den opartiska allmänheten kunna göras begripligt, »hvad filosofien *icke* är, *icke* vill, *icke* förmår». För att vinna åtminstone detta negativa resultat skref den berömde tänkare, hvars ord vi begagnat, för nära 60 år sedan den ryktbara skriften »Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie; ein Versuch die Leser zum Verstehen zu *zwingen*.» — Afsikten med denna uppsats är nu att lämna en dylik »solklar berättelse» öfver hufvudinnehållet af ett nyligen utkommet och mycket missförstadt filosofiskt arbete, professor Boströms statslära. »Tvinga» någon att förstå kunna vi visserligen icke; därtill erfordras äfven god vilja, och öfver viljor hafva vi ingen makt. Men därom äro vi öfvertygade, att den *opartiske* läsaren af vår berättelse åtminstone skall erkänna, att saken ej fullt förhåller sig så, som man sökt inbilla allmänheten. —

Professor Boströms filosofiska system är ett s. k. idealistiskt. Idealistiska kallar man de filosofiska åsikter, enligt hvilka allt egentligt varande är af ideell eller andlig natur. På frågan om idealismens rimlighet eller orimlighet kunna vi här naturligtvis

icke inlåta oss; vi vilja blott meddela den historiska upplysningen, att en idealistisk världsåsikt hyllats af tänkare, hvilkas värde är höjdt öfver allt tvifvel — af en SOKRATES, en PLATO, en LEIBNIZ, en FICHTE, en SCHELLING, en HEGEL m. fl. Såsom idealist vet således hr BOSTRÖM — theoretice — icke af något annat verkligt i egentlig mening än det, som är andligt eller har en ideell tillvaro; och han erkänner — practice — intet annat för berättigadt — sedligt eller rättsligt — än det, som från ett andligt väsende erhåller sin helgd. En dylik åsikt kan nu i afseende på samhället naturligtvis ej undvika följande dilemma: antingen är samhället ett verkligt ideellt väsende, eller ock saknar det allt berättigande och har sålunda ej heller någon helgd mot det individuella godtycket, den sinnliga viljan, utan kan af denna godtyckligt nybildas och upplösas på samma sätt, som det t. ex. är fallet med bolaget och andra tillfälliga. föreningar. Hr BOSTRÖM antager således samhället i allmänhet och särskildt staten vara ett självständigt, ett andligt, ett personligt väsende. Staten är för honom följaktligen icke detsamma som summan af statsborgarne eller något dylikt, utan den öfver dem alla liggande andliga enhet, hvilken redan såsom af en dunkel nationalkänsla alstrad samhällsdrift först drifver dem tillsammans, men sedan hos den tänkande statsmedlemmen ingifver det fria förnuftiga beslutet att lefva och verka för statens upprätthållande, och som ålägger honom detta såsom en sedlig plikt. Detta är, enligt hr BOSTRÖM, *staten i sig*, hvilken vi således ingenstädes se med våra jordiska ögon, men hvilken såsom idé vi alla hafva närvarande i vårt förnuftiga rättsmedvetande. De *timliga staterna* åter äro intet annat än mer eller mindre ofullkomliga framställningar af denna idé i vår värld. Det är om denna timliga, således ej blott ideella, utan äfven fenomenella stat, som statsläran handlar.

Hufvudfrågorna för denna timliga stat äro nu tvenne: hvad bör i honom vara lag, hvad är där rätt, och hvarifrån har han följaktligen den (berättigade) makt, han öfver sina medlemmar äger? samt: hvem skall inom den sinnliga världen tillämpa denna lag och utöfva denna makt? — Svaret på den första frågan är för hr BOSTRÖM helt enkelt: den timliga statens så väl lag som rätt och (berättigade) makt kommer ifrån det andliga väsende, den idé, som är hans eviga grund. Blott det är därför verklig lag, verklig rätt och en verklig (således berättigad) makt, som öfverensstämmer med denna. Strider en i tiden stiftad lag (en s. k. *positiv* lag) däremot, så är han »en lag endast till namnet, men i själfva verket en olag» (§ 27), han må vara utfärdad af hvem det vara må; och en maktutöfning, som ej sker i den eviga

lagens (den s. k. *rationella* lagens), rättens intresse och för hans skull, är våld, rå despotism (§ 55). Vi komma till den andra frågan, eller om hvem skall uttala denna lag, utöfva denna makt, d. v. s. om hvem skall vara statsförvaltare. Så mycket är af sig själft klart, att det måste vara en *vilja;* det är nämligen fråga om fattandet af beslut, hvilket blott genom en vilja kan ske. En vilja känna vi endast hos fysiska personer, mänskliga individer; men hon kan hos dem vara af tvenne slag, nämligen en s. k. generell vilja (d. v. s. fleras gemensamma) eller en individuell (d. v. s. en individs). Så måste då ock statsförvaltaren vara ettdera, d. v. s. statsförfattningen vara antingen republikansk eller monarkisk; ett tredje är där icke tänkbart. Af dessa båda möjliga statsformer bestämmer sig hr Boström för den senare af det skälet, att då den vilja, som utöfvar statsmakten, såsom sadan just skall representera statens publika intressen i motsats till de enskilda medborgarnes, de särskilda ståndens, ja hela folkets privata, så bör hon vara ställd så oberoende af alla privata intressen, som möjligt är för en mänsklig vilja. Nu är det naturligtvis vida lättare att göra *en* fysisk person (och då äfven hans familj, till hvilken han alltid måste sta i privat förhållande) än flera fri fran dylika intressen. Den ärftliga monarkien är således, enligt hr Boström, den riktiga statsformen, utan att han därföre förnekar republikens lämplighet för vissa nationer och ett visst utvecklingsstadium. Den senare frågan hör dock icke egentligen till den filosofiska statsläran, som blott har att göra med den bästa statsformen, utan till statshistoriens filosofi, som har att visa det naturenliga i de olika författningarnas successiva förekommande.

Har man nu en gang gatt in pa dessa tvenne förutsättningar — att den egentliga statsmakten (statens rationella lag, rätten) ar ett ideellt väsende; och att statsförvaltningen (statsmaktens utöfning i var värld) bör vara monarkisk —, sa följer en stor del af det öfriga af sig själft. Den individuella vilja, som (genom öfverenskommelse med folket eller pa annat förnuftsenligt sätt) kommit i besittning af statsmakten och sa fungerar som den ideella statens förste tjänare eller minister, har da sasom statens representant denna makt hel och odelbar. Ty att statsmakten själf är en och odelbar, följer af den första förutsättningen eller hennes ideella väsenhet, hvilken ej vet af nagon delningsmöjlighet. Att ater utöfningen af denna ena och odelbara statsmakt likasa utan delning tillhör den individuella vilja, som är satt till statens representant, beror af den andra förutsattningen eller den, att denna vilja skall vara *individuell* eller statsformen monarkisk; ty bestämde *flera* fysiska personer de beslut, genom hvilka stats-

makten utöfvas, så vore en *generell* vilja statens representant, statsformen således republikansk. Inom denna vilja har man nu, likasom inom all vilja, att skilja mellan tvenne funktioner: en allmännare eller självfva beslutandet, dess förkunnande och vidmakthållande — af hr BOSTRÖM kalladt *lagstiftning;* en speciellare eller tillämpandet af det beslutna — *handhafvandet*, hvari då ingå ej blott verkställande i sista hand utan äfven det slags föregående tillämpning af det beslutna (den positiva lagen), som ligger i tillsyn och lagskipning. Det är följaktligen ej något dogmatiskt antagande, utan en gifven och oundviklig konsekvens af de ofvan nämnda förutsättningarna — att staten är ett ideellt väsende, och att statsförfattningen bör vara monarkisk — att för det första det finnes blott *en* statsmakt — staten själf, således enligt hr BOSTRÖM uttryckligen (§ 42) hvarken monarken eller folket; att vidare denna statsmakts utöfvare (ej statsmakten själf, ej rätten eller den rationella lagen) är blott *en* fysisk person, monarken; att ändtligen denne just såsom sådan är den timliga statens lagstiftare, tillsyningsman, domare och verkställare. Att med lagstiftare då menas stiftare, d. v. s. sanktionerare, förkunnare och vidmakthållare af de *positiva* lagarna, följer af det föregående; likasom att dessa af monarken sanktionerade lagar blott så till vida äro verkligt berättigade, som de äro rätta, d. v. s. öfverensstämma med den rationella lagen, statens idé eller rätten. I annat fall äro de, som vi sett, olag och våld; och monarken kallas då själf en despot, han må hafva kommit till makten huru lagenligt som helst.

Men — blifver därefter frågan — hvad för *garanti* har man i den timliga staten, att monarken, en ofullkomlig människa, ej blir en dylik despot? Jo, denna garanti vinnes genom den statsform, som kallas den inskränkta eller konstitutionella monarkien, eller den författning, där folket genom sin representation bevakar sina rättigheter mot den ändliga och ofullkomliga människa, som utöfvar statsmakten. Den inskränkta monarkien skiljer sig sålunda, enligt hr BOSTRÖM, ifrån den oinskränkta, icke genom befintligheten af tvenne statsmakter, ty hvarje flerhet eller delning blir där alltid en logisk absurditet, kan följaktligen aldrig uppställas såsom något normalt och riktigt; ej heller genom något deltagande från folkets sida i statsmaktens utöfning (lagstiftning och handhafvande), ty detta vore republik, ej monarki; således blott därigenom att folket bevakar sina rättigheter så väl såsom helt som till sina särskilda stånd och individuella medlemmar och så »sätter gränser för den lagstiftande monarken» (§ 26). Står nu folket i det förhållande till staten, att *hans* skada och ruin alltid äfven

blir *dess*, så har det, utan att uppträda hvarken såsom statsmakt — hvilket är omöjligt — eller deltagare i statsförvaltningen — hvilket strider mot monarkiens begrepp — alltid, blott och bart såsom fullmyndig *folk*makt, rätt att med sitt veto hindra hvarje för staten fördärflig åtgärd från monarkens sida. Denna *rätt* har folket i hvarje stat; de monarkiska stater, i hvilka det verkligen äfven *utöfvar* honom, d. v. s. där det (genom sin representation) uppträder såsom fullmyndigt folk, kallas inskränkta eller konstitutionella monarkier.

Genom en tämligen utförlig framställning om den inskränkta monarkien har hr Boström sökt visa, huru dessa makter — statsmakten genom sin representant, monarken, och folkmakten genom sin representant, folkförsamlingen — böra samverka. Där förklaras betydelsen af juridisk representation i allmänhet och särskildt af folkrepresentation samt uppvisas folkrepresentationens rättigheter mot så väl monarken som ministrarne och folkets egna medlemmar. Utrymmet förbjuder oss att närmare ingå i dessa detaljer. Vi vilja här blott påpeka såsom egna för hr Boström utredningen af begreppet representant eller målsman i motsats till begreppet ombud eller fullmäktig, hvilken terms begagnande för riksdagsmannen han förkastar såsom begreppsvidrig; vidare läran om ministrarnes ej blott juridiska (sasom hos oss inför riksrätt) utan äfven ministeriella ansvarighet (inför folkförsamlingen samt den allmänna opinionen, uttalad i tidningarna), i hvilken senare han ser en af folkfrihetens bästa garantier, och hvars saknad i Sverige han därföre beklagar. Härtill kunde man äfven lägga den vikt, han fäster vid ministrarnes självständighet samt vid befintligheten af en verklig ministär (i motsats till skilda, hvarje för sig arbetande departementschefer), som handlar som *en* man efter samma grundsatser och med medvetande af gemensamt ansvar.

2.

Sådana äro i största korthet hufvuddragen af professor Boströms filosofiska statslära, sådana vi funnit dem i den nyligen utgifna bok, hvars titel vi ofvan afskrifvit. Kan någon nu tro, att denna statslära förklarats vara ett försvar för enväldet och despotismen, för den patriarkaliska, för den hierarkiska statsformen, ja jämförts med den bekante de Maistre's, hvilken ansåg alla folk vara och evigt böra vara omyndiga barn, ställda under monarkernas förmynderskap, hvilka själfva i den helige pafvens vilja hafva sin högsta lag? Och dock har detta verkligen skett. Orsaken har varit dels lättsinne, dels ovilja. De, som begått dessa misstag,

hafva tydligen begått dem af lättsinne, så till vida som de helt enkelt betraktat hr BOSTRÖMS bok som en politisk ströskrift för dagen och, utan aning om innehållets vetenskapliga hållning och logiska sammanhang, utplockat satser därur och tydt dem efter *sitt* språkbruk, hvilket icke alltid är vetenskapens. Detta gäller i synnerhet den första och mera filosofiska afdelningen af boken. Hvad åter den senare, mindre strängt filosofiska, därföre ock vida lättlästare afdelningen angår, så är oviljan lätt förklarlig. Hr BOSTRÖM försvarar ståndsrepresentationen. Hvad göres oss då mera vittne behof? Allt icke allenast kunde, utan äfven borde efter denna upptäckt vändas till det värsta. Så blef boken ej blott föremål för snabbläsarens förargelse öfver det abstrakta och svårlästa innehållet, utan äfven för partiskribentens ovilja öfver den förmodade anhängaren till motsatt parti, och i denna sinnesstämning nedskrefvos granskningen och domen. Att sanningen därvid ej kunde få ut sin rätt, var naturligt. Vi påstå icke, att förvrängningarna alltid skett afsiktligt; ty öfver afsikter hafva vi ej rätt att döma. Men att misstag faktiskt skett, det veta vi, och det skola vi nu genom jämförelse med själfva boken ytterligare bevisa.

Aftonbladet har i tvenne längre artiklar behandlat hr BOSTRÖMS statslära samt därjämte ytterligare midt i en ledande artikel om annat ämne gifvit henne ett sidohugg, hvilket så väl genom det ställe, på hvilket det förekommer, som genom den helt och hållet falska anklagelse, det innehåller, är det måhända mest insidiösa. Meningen med denna uppsats är ej att lämna någon antikritik; ty någon egentlig kritik hafva vi ej sett till. Vår mening är blott att med hr BOSTRÖMS bok jämföra Aftonbladets påståenden i afseende på hennes förmenta innehåll. Vi försvara således icke hr BOSTRÖMS statslära, ty *denna* har egentligen aldrig blifvit anfallen; utan vi blott försvara hennes författare mot tillmälen, saknande all grund. Vi hafva således i denna uppsats ej att göra med teorier, om hvilka åsikterna kunna vara mångahanda, och om hvilka det kan tvistas; utan blott om fakta, hvilka antingen finnas till eller icke. nämligen om det faktum, huruvida en person i en viss på tydligt språk skrifven och för allmänheten framlagd bok sagt eller icke sagt det eller det, — endast därom tala vi nu. Vi kunna sålunda tala kategoriskt, ty våra bevis kunna såsom faktiska vara fullkomligt objektiva.

Först till en allmän anmärkning. Hr BOSTRÖMS statslära är, heter det, »grundlagsvidrig». Själfva denna beskyllning är karakteristisk för dens insikt, som gjort henne. Lagvidrig kallar man den handling, som strider mot den *handlandes* lag. Hvad som är

(moraliskt) lagvidrigt för människan, är det icke därföre för djuret. Hvad som är (positivt juridiskt) lagvidrigt för den ryske undersaten, är det icke nödvändigt för svensken; o. s. v. Lagvidrigt för filosofen såsom filosof vore det, som strede mot lagarna för filosofien, d. v. s. det som vore oriktigt eller skeft tänkt. Filosofien vet icke af några andra grundlagar än förnuftets och logikens. Blott hvad som strider mot dem, är »grundlagsvidrigt» för den *filosofiska* statsläran. Om således också hr BOSTRÖM från sin kateder och i sin bok skulle sökt bevisa, att republik är den enda förnuftiga statsformen, ja om han skulle sökt utbreda en BONALDS, en DE MAISTRES eller en ST. SIMONS, en FOURIERS samhällsläror o. s. v.; så skulle vi i alla fall i *den vetenskapliga frihetens* namn på det kraftigaste uppträdt mot enhvar, som velat inskränka den fria forskningen eller med andra vapen velat uppträda mot henne än vetenskapens egna. Vi känna af historien, huruledes den filosofiska rättsläran behandlades af våra enväldiga konungar. Då ålades professorerna i naturrätten, såsom vetenskapen då kallades, att inplanta det absoluta enväldet såsom den enda riktiga samhällsformen; och ve den professor, som då försökte lära annorlunda! Nu se vi med ömkan ned på ett sådant vetenskapens träldomstillstånd. Framför allt borde, tyckes det, icke de, som säga sig kämpa för frihet och framatskridande, träda i det gamla enväldets spår. Men hvad annat skall väl detta vädjande till »svenska folket» betyda, denna hotande hänvisning till »riksdagen» och »de blifvande representanterna»? Skall man då aldrig kunna lära sig, att åsikter, de må vara de allra befängdaste, aldrig vederläggas genom blott öfvermakt eller därigenom, att *många* ropa emot? Och äfven *om* här »svenska folket» kunde sägas hafva *en* åsikt och kunde gifva henne till känna; hvem gifver en enskild publicist rätt att uppträda såsom denna åsikts målsman?

Samma besynnerliga föreställning om vetenskapens betydelse möter oss äfven, da det på ett annat ställe frågas, hvad »praktiskt syfte» hr BOSTRÖM väl egentligen kan hafva med sin reaktionära statslära, då hon i alla fall svårligen kan komma att tillämpas. Vi trodde icke, vi skulle behöfva erinra om, att filosofens praktiska uppgift aldrig är något annat än begreppsutredning, att bringa till klarhet för sig själf och — om han är författare eller lärare — för sina läsare eller ahörare de föremål, hvilka falla inom hans vetenskaps område. Söker vetenskapsmannen, särskildt den filosofiske rättsläraren, något annat praktiskt mål, ser han på sanningens bekostnad vare sig till höger eller till vänster, ställer han sig i någon annans tjänst — denne andre må nu vara monark eller folk, ministär eller opposition — än sanningens egen, da.

men ock först då, har man rätt att tala om denna »filosofiens ömkliga förnedring», som recensenten, utan att tänka på betydelsen af de ord, han använder, tillvitar Sveriges själfständigaste tänkare.

Vi tillbakakasta därföre såsom otillbörligt allt sökande efter praktiska syften, allt hänvisande till allmänheten och riksdagen, allt tal om grundlagsvidrighet m. m. dyl. Hr BOSTRÖMS statslära må vara huru stridande mot svenska statens nuvarande grundlagar som helst, så kan blott däraf aldrig göras någon förebråelse mot henne, då hon ej uppträder som en *positiv*, utan som en *filosofisk* statslära, lika litet som någon vare sig moraliskt eller juridiskt tillvitar Aftonbladet såsom »grundlagsvidrigt» dess arbete på vår grundlagsenliga ståndsrepresentations förändring. — Men sedan vi sålunda visat, att denna beskyllning enligt själfva sin natur aldrig kan träffa hr BOSTRÖM, så vilja vi försätta oss på recensentens ståndpunkt och så se till, om verkligen hr BOSTRÖM kommer till andra resultat än dem, som ligga i våra grundlagar; — alltid, vi upprepa det, med reservation mot, att vi därmed skulle erkänna dessa grundlagar såsom någon norm för den fria forskningen.

Låtom oss först höra anklagelserna. Hr BOSTRÖMS läror äro, heter det, »icke blott ytterst frihetsfientliga i allmänhet, utan äfven stridande mot vår konstitutionella författning». Ja, hr BOSTRÖMS statslära har till »föremål envåldets förordande». Hvad skall man säga om sådana beskyllningar? Af *vår* framställning i vår förra artikel har läsaren sett, att hr BOSTRÖM i sin bok söker visa, att just den konstitutionella eller inskränkta monarkien är den enda riktiga statsformen, emedan blott hon på en gång såsom monarki gifver staten en själfständig representant och såsom konstitutionell garanterar folkets frihet och själfständighet. Den oinskränkta monarkien, heter det uttryckligen (§ 156) har vanligen »karakteren af despoti; och äfven där detta mindre är händelsen, lämnar hon åtminstone inga garantier för statsmedlemmarnes förnuftiga själfständighet och rätt». En statslärare, som så talar och som utförligt behandlar (§ 99) folkets »rätt till absolut veto mot alla monarkens lagstiftningar eller andra regeringsåtgärder, som antingen direkt eller indirekt strida mot dess förnuftiga ändamål», dess »rätt att få ämbetsmännen lagligen bestraffade» och att få ställa ministrarne till ansvar för deras positiva eller negativa åtgärder; som, utöfver hvad som är gällande i Sverige, talar om ministrarnes plikt att »offentligen svara på de anmärkningar, som offentligen (i representationen eller i tidningarna) göras af folkets medlemmar öfver regeringens åtgärder» (§ 100); som prisar det konstitutionella statsskicket, emedan det gifver folket »högre

betydelse och värdighet såsom ett verkligt och fullmyndigt folk, medvetande, att inga lagar eller bördor kunna påläggas det godtyckligt och mot dess vilja, rätt att fordra offentlighet i regeringens atgärder, makt att kontrollera regeringens organer genom folkförsamlingen, publiciteten och riksrätten, säkerhet för dess medlemmar att ej kunna godtyckligt beröfvas sin frihet eller annorlunda misshandlas o. s. v.» (§ 162); som talar om ministrarnes själfständighet såsom en af de viktigaste garantierna för folkfriheten; som uttryckligen förnekar monarken rätt vare sig att efter godtfinnande antaga hvilka som helst till ministrar» (§ 171), eller att fordra, det ministrarne »efter hans vilja skola i enskilda fall medgifva några afvikelser från sina grundsatser eller ändra dessa till öfverensstämmelse med hans egna, i händelse han själf finner sig böra förändra dem» (§ 168); som särskildt protesterar däremot, att någon vare sig minister eller annan ämbetsman, »förnedrar sig till blott verktyg för en annans vilja eller träffas af något lidande därföre, att han ej handlar mot sin plikt och öfvertygelse» (§ 169) — en protest, hvars betydelse blir klar, då man på ett annat ställe (§ 57) läser, att om ej »vissa af statens medlemmar känna sig pliktiga och villiga att utföra monarkens offentliga befallningar», så är han »de facto skild från regeringen och kan då ej heller innehafva den de jure»; som ändtligen på sina offentliga föreläsningar mer än en gang genom JAKOB den andres exempel upplyst, huru det *bör* gå med en despotisk monark, och i den omständigheten, att den nyligen aflidne konungen af Neapel *kunnat* regera, som han gjort, sett ett bevis pa hans folks lumpenhet; — den som förer sådana läror, »predikar» han mot det konstitutionella statsskicket, kan hans statslära hafva till »föremal envåldets förordande»?

Hvad säger läsaren om ett sådant förlitande pa hans godtrogenhet? Om vid publicerandet af recensentens anklagelser intet enda exemplar af hr BOSTRÖMS bok hade funnits tillgängligt, så skulle vi förstått, huru han kunnat våga dylika påståenden. Nu, då enhvar själf åtminstone *kan* kontrollera deras riktighet, är recensentens företag ett väl starkt ocker på allmänhetens presumerade blinda tro och fullkomliga omdömeslöshet.

3.

Vi hafva visat, huru det förhaller sig med prof. BOSTRÖMS förordande af envåldet». Latom oss nu se till, om den, som gjort denna beskyllning, ej anfört något slags bevis. Jo, ett enda försök till bevis kan verkligen upptäckas. Hr BOSTRÖM förklarar — heter

det ganska riktigt — för det första, att den positiva lagen är monarkens offentliga vilja, samt för det andra, att ministrarne äro monarkens tjänare; och genom dessa båda satser har han »kastat en af grundprinciperna i vår konstitution öfver ända».

Hvad de klandrade satsernas egentliga betydelse angår, så hänvisa vi till vår första artikel, genom hvilken synes, att och hvarföre hr BOSTRÖM *måste* — sedan han nämligen antagit statens ideella väsenhet samt monarkiens företräde framför republiken — förklara monarken för statens förvaltare eller regent, således ock utöfvare af *alla* de funktioner, som ligga i den odelbara statsmakten, följaktligen äfven af så väl lagstiftning som handhafvande i dess särskilda moment, tillseende, dömande, verkställande. Är åter monarken och han ensam statsförvaltare (ej staten själf), så fungera naturligtvis alla andra, som med statens förvaltning hafva något att skaffa, såsom *hans* organer. Allt detta är en nödvändig konsekvens af de båda ofta omtalade förutsättningarna, således något, hvilket man icke egentligen kan vederlägga, förrän man visat förutsättningarnas falskhet. Hvad åter det inkonstitutionella i deras innehåll angår och särskildt bristen på öfverensstämmelse med våra grundlagar, så få vi — ehuru det för den *filosofiska* rättsläran egentligen är alldeles likgiltigt — förklara, att vi ej kunna märka annat, än att det alldeles öfverensstämmer med den genom 1809 års regeringsform i Sverige införda ordningen. Ty för det första är det enligt denna regeringsform Kongl. Maj:t och endast han, som gör lagförslag till *lagar.* För det andra är det i all stat först genom befintligheten af en regering, således genom befintligheten af en »*offentlig* vilja», hvilken besluter att upprätthålla och verkligen upprätthåller lagarna, som dessa äro (verkligen gällande) *lagar;* följaktligen är det i monarkien (och Sverige är en monarki) endast genom »monarkens *offentliga* vilja», som lagen existerar såsom lag. För det tredje blir monarken i konungariket Sverige endast därigenom laglig regent, att han lofvar och med ed betygar sin afsikt vara att upprätthålla alla de lagar, hvilka hans företrädare genom *sin* »offentliga vilja» upprätthållit, ända tills de i laglig ordning blifvit ändrade. Där erfordras således ett erkännande å monarkens sida, att hans vilja verkligen är och kommer att blifva öfverensstämmande med »statens lagböcker», något hvilket för öfrigt hr BOSTRÖM uttryckligen (§ 27) yrkat. »Alla offentliga lagar äro», heter det (§ 53) därföre, »likaså många gränsbestämningar för monarkens och hans ämbetsmäns åtgärder.» För det fjärde är »monarkens *offentliga* vilja», d. v. s. hvad han gör och låter såsom regent, således ock med de inskränkningar, som ligga i den konstitutionella monarkiens väsende och

natur, icke detsamma som hans subjektiva godtycke såsom enskild person, hvilket med statens förvaltning har intet att skaffa. Och att hr BOSTRÖM ej försummat att göra denna viktiga distinktion, synes, utom af kursiveringen af ordet *offentlig*, däraf, att han förklarar, att hvarje speciell befallning, som strider mot en generell (gällande lag), måste blifva olydd (§§ 74, 95). För det femte är enligt vår regeringsform (R. F. §§ 4, 9) monarken *ensam* den regerande, således regera *icke* ministrarne. I allt hvad de vid statens styrande åtgöra uppträda de följaktligen såsom *hans* organer, hvilket för öfrigt äfven därigenom blir klart, att de af honom, och endast af honom till- och af-sättas. Att monarken vid många af dessa besluts fattande är bunden af så väl teoretiska som praktiska lagar, nödvändighetslagar ej mindre än frihetslagar, upphäfver ej hans formella beslutande*rätt;* lika litet som jag kan sägas sakna rätt att besluta att gå till höger vid ett tillfälle, då jag af plikten är *förbjuden* eller af naturföremål rent af *förhindrad* att gå till vänster. Ett viljebeslut är icke detsamma som en handling af godtycke. Godtycklighet är ett fel hos hvem det vara må, kan följaktligen aldrig sättas såsom norm. Viljebeslutet åter är något oumbärligt, så vida i vår värld något skall komma till stånd. Statsformen må vara hvilken som helst, så måste det alltid vara någon, som — för att begagna en berömd tänkares (HEGELS) ord, hvars statslära för öfrigt med hr BOSTRÖMS har föga gemensamt — till sist »säger det afgörande *ja* och sätter pricken på i». Är nu denne en tänkande och självständig man, så säger han icke detta *ja*, sätter ej dit denna prick, förrän han för sin del är öfvertygad om, att han därmed gör staten något godt. Rätten till absolut veto är följaktligen — för att i förbigående upptaga äfven denna fråga — icke, såsom recensenten förmenar, något tomt prerogativ, utan tvärt om en rättighet, hvilken den person, som äger henne, ej ens *får* såsom hederlig man underlåta att begagna i de fall, då han anser sig därigenom kunna förhindra en skada för den stat, hvars bästa han är satt att vårda.

Vi hafva nu uppvisat halten af det klander, recensenten riktat mot hr BOSTRÖMS statslära. Det har visat sig, att de klandrade satser, med hvilka vi här sysselsatt oss, för det första ovillkorligt följa ur vissa förutsättningar, hvilka recensenten aldrig anfallit och troligen ej vill eller kan vederlägga. Vidare har det visat sig, att denna statslära så litet strider mot det konstitutionella statsskicket, att hon tvärt om på det kraftigaste förordar detsamma, och mot Sveriges särskildt så litet, att hon i självfva verket i allt väsentligt helt och hållet öfverensstämmer med vår nuvarande författ-

ning, och då hon i något afseende strider däremot — såsom i afseende på ministrarnes större självständighet å den ena sidan och däraf större ansvarighet å den andra — åtminstone ej går i reaktionär riktning.

Så förhåller det sig med denna s. k. kritik. Vi hafva utförligt visat hennes haltlöshet; för den tänkande läsaren, frukta vi, alltför utförligt. Men det har icke kunnat undvikas. Alla upptäcka icke genast misstagen och sofismerna; den som märker dessa har därföre ej rätt att undandraga sig mödan och obehaget att uppvisa dem.

Såsom en åtminstone relativ ursäkt för recensentens misstag kunna vi anföra den omständigheten, att rec. tydligen icke genomläst boken fullständigt. Felet blir då nämligen blott lättsinne och hafs, ej illvilja och afsiktlig osanning. Bevis, att recensenten ej genomläst hr Boströms statslära, kunna vi anföra tvenne: recensenten undrar på ett ställe, hvarföre hr Boström ej äfven tillagt monarken den lagskipande makten, ty då vore han fullt enväldig. I boken tillägges honom verkligen äfven denna makt, nämligen i samma mening och med samma inskränkningar som den lagstiftande och verkställande makten. Det ställe, där detta förekommer, har således råkat tillhöra de vid bläddringen i boken förbigångna. Vidare förklaras hr Boströms yrkande, att adeln för sina adliga intressen bör åsidosätta sina oadliga, som en »förkastelsedom» från hr Boströms sida öfver dem, »som på riddarhuset våga göra folkets och landets, det helas intresse gällande, äfven då det icke går tillsammans med adelns». Då nu i hr Boströms bok de adliga intressena med tydliga ord förklaras just vara afseende på detta offentliga, detta »det helas intresse», hvilket recensenten påstår hr Boström uppmana adeln att i kollisionsfall åsidosätta; så tro vi oss göra recensenten en tjänst, då vi anse äfven detta som ett bevis, att han ej genomläst den bok, han företagit sig att granska. Ty i sådant fall vittnar den osanna beskyllningen endast om ett lättsinne, hvilket visserligen är oförsvarligt, men dock lindrigare än en nästan ärekränkande beskyllning gjord med fullt medvetande om hennes sanningslöshet. Eller hvad namn skulle man gifva dens beteende, som, med medvetande om påståendets fullkomliga falskhet, förklarar, att en namngifven lefvande person påstått och yrkat satser, hvilkas raka motsats han verkligen påstått och yrkat, och satser, hvilka i sig själfva äro af den orimliga och förhatliga beskaffenhet, att ingen klok människa åtminstone offentligen yttrar dem? —

Genom dessa uppsatser hafva vi åsyftat för det första, att af den Boströmska statslärans hufvudsatser och gången af den be-

visning, genom hvilken de begrundas, gifva en sanningsenlig och, så vidt ämnets beskaffenhet det tillåter, klar öfversikt; för det andra att — såsom corollarium däraf — visa värdelösheten af det enda försök till kritik af denna statslära, som hittills synts. Detta har varit vårt syfte; intet mera. Vår afsikt har således icke varit att söka afklippa diskussionen öfver hr Boströms bok, men väl att gifva denna diskussion en värdigare hållning; icke att förneka allmänhetens rätt att bedöma henne, men väl deras, som ej ens genomläst, än mindre förstått henne; icke att nedtysta publiciteten genom några obehöriga maktspråk från vetenskapens sida, men väl att inlägga en reservation mot alla maktspråk från publicitetens sida, så länge de äro blott maktspråk. Må gärna hvilken som helst öppet upptaga och försvara teorier snörrätt skilda från vår, må man visa samhällets identitet med sällskapet och bolaget, må man åter upptaga folksuveränitetens inom vetenskapen längesedan lämnade begrepp, må man ådagalägga den republikanska författningens förträfflighet, må man särskildt söka vederlägga hr Boströms så väl som alla andra monarkiska statsläror; vi skola icke klaga däröfver. Utmärkta och skarpsinniga män hafva med både öfvertygelse och talang förfäktat äfven sådana läror; och äfven de hafva bidragit till den vetenskapliga statslärans fortbildning. Men må allt detta ske värdigt och lugnt samt *med skäl och bevis;* må det framför allt ske utan dessa för den tänkande så vidriga maktspråk, detta hänvisande till den stora mängden, till riksdagen o. s. v. Den, som ej äger andra än dylika vapen, skrämmer ingen; men väl försvagar han sitt eget anseende. Men hvarje minus i publicitetens anseende är en förlust för det konstitutionella samhället; ty så göras frukten och välsignelsen af den ett fritt folks härliga rättighet, som kallas tryckfrihet, vida mindre, än de borde vara. Och att hafva bidragit till denna förlust, bör för den skyldige kännas som ett tungt ansvar.

KYRKAN

AF

DANIEL KLOCKHOFF.

Vi lefva i en kampens och orons tid. De gamla formerna lida våld af tidsandans otro och lättsinniga subjektivism, klagar man; — och tidsandan lider våld af de gamla formernas tvång, klagar man äfven. Hvilken har rätt, och huru skall striden utjämnas och försonas?

Att den kristna kyrkan är den evigt beståndande, den af Kristus själf profeterade, när han säger: »Gån ut i all världen och lären allt folk och döpen dem i Faderns, Sonens och den Helige Andes namn», därom hysa vi icke något tvifvel. Denna kyrka skall besegra världen, ty hennes kraft är religionen (ett *Guds* verk i människan), och hon är icke blott en förgänglig skapelse af *människo*anden. Skriften säger: »Alla de, som drifvas af Guds Anda, äro Guds barn», och de tillhöra denna allmänna kyrka, hvilken således icke (till följd af sitt begrepp) är inskränkt till vissa stater eller vissa landområden, utan kan omfatta alla stater och alla land: således hela *mänskligheten*, hvilken för oss ej är en summa af individer eller ett abstrakt genusbegrepp eller något dylikt, utan ett personligt väsende och såsom sådant det högsta *samhället*. Men icke blott mänskligheten, utan äfven alla andra mänskliga samhällen, större och mindre, t. ex. staten och familjen, måste tänkas vara på sitt sätt och inom sina särskilda sfärer organer för den kristna religionen, och såvidt de äro detta, äro äfven de i sann mening kristliga *kyrkor*, och några andra slags kyrkor kunna vi icke erkänna, emedan vi icke kunna begripa, hvad de då skulle vara. Vi anse oss nämligen nödtvungna att antaga, att kyrkan (till sitt begrepp) är ett *organ* för den kristna religionen — — — — och att hon såsom organ för något lefvande och förnuftigt icke kan vara blott en *summa* af individer, om än »troende», eller

däri icke kan hafva sin karakteristiska bestämning. Lika litet är kyrkan kyrka genom bekännelsen, ty bekännelsen är ett rent *teoretiskt* system, hvilket såsom sådant aldrig är ett lefvande organ för religionen. Hvarje kyrka måste visserligen hafva sin bekännelse såsom ett »tecken», men tecknet har sin grund i det betecknade och icke tvärt om, hvilket lätteligen torde kunna inses. Om vi nu fasthålla detta och därjämte antaga, att kristendomen för människan är den sanna religionen — hvilka slutsatser kunna vi då draga med afseende på den fråga, som här sysselsätter oss?

Först och främst torde det vara alldeles obestridligt, att hvarken mänskligheten eller staten eller familjen (och ännu mindre någon blott summa af individer) kan stifta några lagar för religionen eller för Guds frälsande och försonande verksamhet genom Kristus. »Vädret blåser hvart det vill — du hör dess röst, men du vet icke, hvadan det kommer, eller hvart det far.» Härmed är den kristna religionens absoluta *självständighet* och oberoende af den mänskliga subjektivismen och af mänskliga »inrättningar» uttalad, liksom äfven en påminnelse gifven för de »ensamt saliggörande kyrkorna» om den kristliga toleransens djupa betydelse. — Ingen separat-kyrka har Kristus *hel*, han är »delad», och dock i alla närvarande; och *han* är den, som frälsar och försonar. Men då religionen är en lefvande och förnuftig ande (»den Helige Ande»), så kan han icke heller såsom sina organer hafva andra än lefvande och förnuftiga väsenden (och således ej några *summor* af individer), och dessa måste äfven tänkas vara självständiga. Det är äfven ett faktum, att så väl samhällena (kyrkorna) som individerna kunna begagna sin formella (negativa) frihet och därigenom förhindra den ständigt verkande religionens framträdande i sina verkningar. De kunna vara irreligiösa, om de vilja. Likaledes kunna de förhindra sina ömsesidiga inverkningar på hvarandra att framträda i däremot svarande effekter. Staten kan underlåta att fatta sig i sitt sanna förhållande till mänskligheten (t. ex. i fråga om det religiösa lifvet), familjen kan göra detsamma i förhållande till staten, och individen i förhållande till familjen. Detta slags självständighet måste dock anses falsk och oförnuftig och måste naturligen slutligen leda till fullständig atomism. Den sanna självständigheten måste således innebära något annat. Ingen är självständig genom hvad han *icke* är, utan genom hvad han *är*. Detta är självklart. Den kristna religionen — så vidt hon är den sanna kan icke sägas vara självständig genom att stå i *motsats* till det mänskliga, och så vidt hon har mänskliga samhällen till sina organer, kan hon icke upphäfva dessas självständighet. På samma sätt äro icke heller de mänskliga samhällena självständiga genom

att vara motsatta religionen (irreligiösa), utan sin fulla själfständighet vinna de först genom att fatta sig såsom religionens organer (kyrkor). Detsamma gäller äfven om individen, hvilken som irreligiös aldrig är en *fullt* själfständig människa. Detta har sin naturliga grund däri, att allt förnuftigt och lefvande i högsta mening är *harmoniskt*. Men af denna det förnuftigas karakter af harmoniskhet och organiskhet följer omedelbart, att de mänskliga samhällena *icke kunna stå i motsägelse med hvarandra* (t. ex. mänskligheten med staten eller staten med familjen), *så snart de verkligen äro och fatta sig såsom sanna organer för den kristna religionen*. All strid emellan de kristna kyrkorna har nödvändigt sin grund i något icke-kristligt, och den måste därföre slutligen kunna utjämnas; hvilket dock icke innebär, att de *särskilda* kyrkorna skola upphöra och försvinna. Om de särskilda kyrkorna till sitt begrepp berodde på en mer eller mindre lyckad *konfession*, så skulle de naturligen, ju mera sanningen segrar, sammansmälta till *en* (konfessions-)kyrka, men om kyrkan fattas såsom ett mänskligt *samhälle, tänkt såsom organ för religionen*, så lära de särskilda kyrkorna aldrig kunna upplösas eller öfvergå i hvarandra. Familjen kan aldrig bli staten, och staten kan aldrig bli mänskligheten.

Af det här sagda följa några enkla korollarier. Om den kristna kyrkan (fattad i sin sanning och utan inskränkningar) är »de troendes samfund, i hvilket evangelium rent predikas och de heliga sakramenten efter evangelium utdelas» (Augsb. Bek. art. 7), och således (till sin idé) omfattar själfva mänskligheten såsom det högsta samhället, så synes det vara alldeles påtagligt, att alla andra samhällen eller samfund, som äro denna kyrkas organer och därigenom äfven den kristna religionens, icke såsom sanna kyrkor i sig få upptaga några principer, som strida mot kristendomen eller mänskligheten. De få icke strida mot kristendomen, ty då äro kyrkorna eller samhällena i samma mån *icke*-kristna, och de få icke strida mot mänskligheten, ty då äro de i samma mån *icke*-mänskliga. Gäller nu detta i allmänhet, så måste det äfven gälla om staten, hvilken således såsom kyrka, d. ä. såsom organ för religionen (och någon annan statskyrka kunna vi icke erkänna), icke får så begränsa sig genom godtyckliga bestämningar, att han på *något sätt* verkligen kommer i strid med det specifikt kristliga eller det specifikt mänskliga. Vi förmå nu icke inse, att detta är annat än rent *protestantiska* principer, ty protestantismen innebär ju en reformation eller restitution (i samhället) af det rent kristliga och det rent mänskliga, båda fattade i sin fulla själfständighet, och, så vidt vi förstå, kan ingen, som förutsätter, att kristendomen är den sanna religionen, och att människan

icke har något behof att gå utöfver sin mänsklighet, känna sig *bunden* af en statskyrka, som organiserar sig inom de gränser, som dessa antydda lagar utstaka. Positivt uttryckta innebära dessa lagar naturligen, att *alla* samhällen, som äro kyrkor, ständigt och med oförtröttadt nit skola arbeta på att gifva den kristna religionen ett så rent uttryck som möjligt i både praktiskt, teoretiskt och estetiskt afseende (att Guds rike må till oss komma), d. v. s. de böra göra hvad på dem såsom *samhällen* ankommer för att utveckla det kristliga *lifvet* (tron enl. Augsb. Bek. art. 20) och den kristliga *läran*. Det kyrkliga lifvet får således aldrig i det ena eller andra afseendet vara stillastående och förhårdnadt. Några undantag från dessa lagar låta icke tänka sig, ty de gälla likaväl staten som kommunen (om denna anses såsom ett samhälle) och familjen, så vidt de alla äro organer för religionen. Af det föregående följer således vidare, att familjen, eller dess representant, måste hafva både plikt, och således äfven tillåtelse (rätt), att arbeta för kristendomens lefvande verklighet inom sig i så väl viljan som förståndet. I en sådan familjens gudstjänst och i denna kyrkas helgedom kan ingen ingripa hämmande eller våldförande, *så snart den är sluten inom sig själf*. Om en familj är »samlad i Kristi namn», så har staten därmed icke att skaffa och således ej heller statskyrkan. Familjen är således den egentligen första *fri*-kyrkan. Men familjen är äfven ett organ i kommunen och har såsom sadan plikt att icke på något sätt störa kommunens självständiga och harmoniska utveckling i religiöst afseende, hvilket kan ske genom att underlåta att deltaga i det gemensamma religiösa lifvet eller genom att uppträda positivt emot detta, så vidt det verkligen är religiöst. Kommunen är vidare, så vidt den är en kyrka eller ett organ för religionen, liksom familjen självständig inom sig och således äfven en frikyrka i ordets egentliga mening, med samma uppgift som familjen, nämligen att utveckla det kristliga lifvet och den kristliga läran, ehuru inom en annan sfär och pa ett annat sätt. Utan det förra är han icke ett »samfund af troende», utan det senare är han likgiltig för huruvida »evangelium rent predikas» och »sakramenten efter evangelium utdelas», och således i båda fallen likgiltig för huruvida han är ett verkligt organ för den kristna religionen. Men kommunen är äfven ett organ i staten och har således såsom sin plikt att icke störa statens självständiga och harmoniska utveckling i religiöst afseende vare sig genom att försumma det religiösa eller positivt uppträda däremot. Fästa vi oss vidare vid staten, sa är denna äfven såsom ett (rätts-) samhälle ett självständigt organ för religionen och såsom sådant den egentliga statskyrkan, hvilken äfvenledes är en fri kyrka med

samma uppgift som familjen och kommunen, nämligen att utveckla det kristliga lifvet och den kristliga läran, ehuru inom en större sfär och på ett annat sätt. Att statskyrkan är frikyrka följer först däraf, att hon såsom kyrka *måste* vara självständig, och för öfrigt faktiskt däraf, att ingen annan än hon själf bestämmer sina lagar, hvilka blott *begränsas* af religionens och mänsklighetens, hvilket är synnerligen viktigt att observera, emedan allt det förut sagda till sin giltighet hvilar därpå.

Men detta stannar ju vid ren atomism: själfständiga familjekyrkor, själfständiga kommunalkyrkor och en själfständig statskyrka! Är icke detta en motsägelse att tala om själfständiga kommunalkyrkor och en själfständig statskyrka? Statskyrkan måste väl hafva makt öfver kommunalkyrkorna, eftersom hon är organismen, hvaraf de äro organerna; hon måste väl, med ett ord, vara den, som stiftar lagarna för sina organer och icke snart sagdt tvärt om! Sant — men blott till en viss grad, och blott saken rätt förstås. Intet väsende kan stifta lag för ett annat, hvilket följer af själfva lagens begrepp, om man rätt gör sig reda därför. Men ett väsendes lag kan *begränsa* ett annat väsendes verksamhet. Så begränsar själfva religionens väsende den allmänna kyrkans verksamhet eller mänsklighetens verksamhet såsom religionens organ, — så att t. ex. ingenting mot religionens väsende stridande får göra sig gällande i religionens namn eller dylikt — och mänsklighetens lag begränsar statens verksamhet såsom kyrkosamfund — — — — och statens lag begränsar kommunalkyrkorna, så att de t. ex. icke stifta för sig lagar, som strida mot statens o. s. v. — Och detta innebär på intet sätt något intrång i deras sanna själfständighet eller frihet, men väl en norm mot ett möjligt själfsvåld. Det synes således, som om någon nödvändig motsats mellan statskyrkan och frikyrkan icke kan uppvisas, då alla kyrkor, så vidt de verkligen äro *samhällen* och verkliga *organer* för religionen, ovillkorligen måste vara själfständiga eller fria.

Den förf.*, med hvilken vi här sysselsätta oss, skall säkert ej misstycka, att vi härmed vågat framkasta satser, som möjligen icke fullt öfverensstämma med hans egna. Förf. säger sig hylla statskyrkan (framför frikyrkan), men man får aldrig något bestämdt afgjordt, hvad förf. menar med sin statskyrka. Och så länge har man svårt att afgöra, huruvida förf:s resonementer kunna vara bindande eller ej. Det synes nästan, som om förf. ville tänka sig kyrkan såsom en officiell religiös inrättning eller »institution» *vid sidan* af staten (eller kommunen eller familjen), men en sådan

* Uppsatsen är en del af en recension.

kyrka är en tom illusion. Vi kunna icke hjälpa, att detta synes djärft och paradoxt; men förrän kyrkan kommer från denna fantasi om sig själf, skall hon aldrig blifva stark. Huru annorlunda skulle det icke blifva, om den kyrkliga reformationen genomfördes så, *att hvarje samhälle först och sist fattade sig såsom ett självständigt organ för den kristna religionen?* Vi ville nästan säga: Tiden fordrar en reformation i kyrko-*begreppet*. Sedan denna är genomförd och erkänd, då skall vår svenska kyrka visa sig vara det svenska samhället tänkt såsom ett organ för kristendomen och ett organ för den allmänneliga kyrkan (mänskligheten), men ett organ, som självt är en lefvande organism af andra samhällen (kommuner och familjer*), hvilka senare inom sig måste tänkas vara självständiga, men hvilka dock måste begränsas af själfva organismen. Detta synes oss vara så naturligt och enkelt, att det måste vara — sant.

* Boström skulle här ha sagt: stånd, kommuner och familjer (utgifvarens anm.).



SKÖNHETEN I SIN FULLKOMLIGHET

AF

HERMAN SOLANDER.

Utgående från den obevisade förutsättningen, att allt konkret vore sinnligt och relativt, kom panteismen att fatta det absoluta som det abstrakta. Hade Kant lärt, att den mänskliga kunskapsförmågan var ursprungligen tom på allt innehåll och endast ägde vissa allmänna former, som hon lade på det af de yttre tingen henne skänkta innehållet, och hade vidare Fichte, oförnöjd med denna dualism, sökt visa, att hon själf skapar både sina former och sitt innehåll; så menade å sin sida Hegel, att detta måste gälla icke blott om det ändliga själfmedvetandet utan äfven om det oändliga. Frågan rörde icke längre människan, men Gud. Det absoluta blef det tomma själfmedvetandet, det subjekt- och objektlösa tänkat, den abstrakta enheten i allt. Häri ligger dock en motsägelse, ty en abstrakt enhet är innehållslös och overklig, men det absoluta är inbegreppet af all verklighet. Motsägelsen löses därigenom, föreställer sig Hegel, att enheten bestämmer sig eller gifver sig ett innehåll och sålunda blir något och allt. Dock är det tydligt, att genom detta antagande intet annat vinnes, än att det absoluta blir ännu mindre absolut. Ty enheten själf förblir i alla sina bestämningar eller accidenser lika abstrakt och overklig, som han var förut, och har dessutom erhållit ännu en relativ bestämning, nämligen att vara i rörelse och tid. Att det absoluta är abstrakt och att det är verksamt, dessa utgöra de två dödssynder, som vidlåda den Hegelska filosofien. Från den förra har teismen[1] sökt befria sig, men att äfven den senare borde förjagas har icke fallit honom i hågen. En Gud, som icke vore i

[1] I Tyskland (utgifvarens anm.)

verksamhet, skulle ju vara stel och död, liksom icke en varelse just genom sin verksamhet tillkännagåfve, att han ej lefver ett så rikt och fullkomligt lif, som han kan och behöfver, ty eljest skulle han icke sträfva efter mera. Visserligen fordrar teismen likaväl som panteismen, att Guds verksamhet icke skall falla i tiden, utan vara evig, sa att Gud, ehuru han alltjämt rör sig, dock alltjämt är vid sin rörelses mål, eller hans rörelse är, såsom Zeising säger, en kretsgång utan början och ända, som på hvarje punkt och i hvarje ögonblick afslutar sig. Men hvad är en slik kretsgång för ett underting? Rör sig Gud utan slut, så stannar han icke i något ögonblick; är han ater i hvarje ögonblick stilla, sa rör han sig aldrig. Man kan för öfrigt fråga, hvarföre Gud skulle vara verksam. För Hegel, som satte ett overkligt såsom det första, var det naturligt och nödvändigt att lata verksamhet vara något väsentligt. Men gör teismen detsamma, så kommer han i strid med sin egen grundtanke, att det ursprungliga är fullt verkligt, ty såsom sådant kan det icke förändras. Är det sålunda omöjligt att tänka sig Gud såsom verksam. sa måste man äfven upphöra att så fatta förhållandet mellan honom och den gifna verkligheten, att hon vore till genom en hans skapelseakt. Till hvilka orimligheter en dylik föreställning skulle leda särskildt för estetiken, behöfver knappt nämnas. Ty har världen omedelbart framsprungit ur den fullkomliges vilja, så måste hon både i det hela och i alla sina delar vara fulländadt skön; men detta har ännu ingen vågat påsta. Och under samma antagande skulle konsten, som har till uppgift att ikläda henne en ädlare och högre form, vara ett uttryck af det mänskliga öfvermodet, som vill ändra och förbättra hvad Gud själf har skapat. Reflekterar man åter därpå, att äfven konstens verk äro verk af Gud, i hvilkens hand konstnären blott är ett osjälfständigt redskap, da måste all konstkritik, så snart hon ej vill berömma, blifva idel hädelse och gudsförakt.

Panteismen hade yrkat, att det sant varande är det ideella. Men då han icke kunde förklara därur den materiella världen, förföll han i dualism. För att undvika samma olycksöde uppflyttade teismen både anden och naturen inom det absoluta självt. Men därmed är saken icke hulpen. Ty äro det ideella och det reella tvenne arter af vara, som ömsesidigt betinga hvarandra, så finnes uppenbarligen dualismen kvar, om han än icke består i en motsättning mellan det absoluta och ett annat än detta, utan i stället äger rum mellan dess egna momenter. Säges nu Gud vara enheten af dessa jämnordnade världar, sa blir han ett ofattligt dubbelväsende, för hvilket själ och kropp äro lika väsentliga.

Väl är det riktigt, att den mänskliga tanken ej kan känna sig nöjd, förrän han funnit en högsta enhet mellan de bägge motsatser, som oförsonade stå framför honom; men denna enhet söker han förgäfves i hela sinnevärlden, ty det sinnliga är icke ursprungligt, och lika förgäfves i ett, jag vet ej hvad, som i förhållande till sinnlighet och förnuft vore ett tredje, ty ett sådant kunna vi icke tänka oss. Enheten är alltså förnuftig, och då han icke af sig själf kan öfvergå till sin motsats, så måste allt, hvari han ingår, om det uppfattas sådant det är, vara förnuftigt. Vore naturen en bestämning hos Gud, så måste hon på något sätt förnimmas af honom. Men då det är gifvet, att hon icke kunde förnimmas af en annan, om hon icke vore något i och för sig, så följer med nödvändighet, så vida vara för sig själf icke betyder något annat än förnimmas af sig själf, att äfven naturen måste vara ett självmedvetet väsende. Detta gäller nu vidare om alla hennes bestämningar, huru många de än måtte vara. Hon är alltså i sin sanning ett helt af förnuftiga väsenden, och därmed är hennes karakter af natur upphäfd. Det sinnliga såsom sådant upplöser sig vid närmare skärskådande uti idel relationer, och då vi söka ett vara, som står i dessa relationer, så kan detta inom sinnlighetens sfär ingenstädes finnas. Däremot visar en undersökning af förnuftet, att detta i sin högsta fullkomlighet eller såsom självmedveten enhet i medvetna förnimmelser, innehåller allt självständigt vara. Har åter förnuftet de egenskaper, hvilka vi enligt vårt begrepp om ett oändligt väsende tillägga Gud, så kan han icke vara något annat än förnuftet. Så är han både själf ett konkret väsende och kan såsom sådant uppfattas af alla sina förnimmelser, hvilka hvar för sig äro självständiga väsenden liksom han, ty äfven de äro förnuftiga. Då det likväl icke kan finnas mera än ett väsende, som förnimmer fullkomligt, så måste de öfriga vara mer eller mindre ofullkomligt förnimmande. Kallas nu det ofullkomligt förnumna för fenomen, och är allt relativt vara ofullkomligt, så måste naturen såsom en totalitet af relationer vara ett blott fenomen. Och därigenom äro vi befriade från den dualism, som den tyska teismen icke varit mäktig att öfvervinna. Därigenom kunna vi äfven förstå den ändliga tillvaron, utan att behöfva fatta henne hvarken som en konkretion af en ursprungligen abstrakt eller som en utveckling af en visserligen konkret, men ursprungligen potentiell gudomlighet.

Men då teismen förmenade, att Gud vore enheten af sinnlighet och förnuft, så var det naturligt, att han likaväl som panteismen skulle göra äfven det sköna till en enhet af dessa två. Visserligen är all skönhet inom människans värld, så väl i naturen

som konsten, både andlig och sinnlig, men däraf följer ej genast, att skönheten till sitt sanna begrepp är sådan. Något egentligt bevis för att så måste vara har man underlåtit att andraga, och det stöd, som man trott sig finna i ordets härledning, är icke tillräckligt. Skön, säger man, kommer af skina, och intet annat skiner än det, som är till för sinnena. Alla ord ägde från början en sinnlig betydelse, emedan språket uppkom i en tid, då folkets förnuft var ringa utbildadt; men många ord hafva ändock under seklernas lopp öfvergått till att beteckna det osinnliga. Icke betyder numera t. ex. ordet ande, ehuru det har samma rot som andas, den inandade luften eller ens ett luftartadt väsen. Då man nu medgifver, att något andligt finnes i skönheten, så kan ju fråga uppstå, om det icke är just detta, som är mest betecknande och väsentligt för henne, då däremot sinnligheten är ett sekundärt element, som hon först genom människan får. Betänker man vidare det sätt, hvarpå teismen velat göra begripligt, huru det sköna kan vara sådant, som han bestämt det, så styrkes man ytterligare i sina tvifvelsmål på riktigheten af hans definition. Hans förklaring af skönheten lyder nämligen i korthet så här: det sköna är enhet af motsatser, därföre att Gud är enhet af motsatser. Motsägelsen förlägges alltså inom det gudomliga självt. Detta är nu en ny motsägelse, och genom denna kan icke den förra sägas vara löst.

Estetikens viktigaste problem är att finna, såsom Kant uttryckte sig, en objektiv grund för smaken. Skall denna smaknorm verkligen vara objektiv, så att han gäller för alla och alltid, så måste han vara bristfri och fullkomligt skön. Det är alltså fråga om att finna hvad det sköna är, när det tänkes i sin fulländning och fritt från de inskränkningar, som häfta vid hvarje enskild företeelse vi känna. Genomgå vi de olika definitioner af det sköna, hvilka under vetenskapens fortgång blifvit gifna, så upptäcka vi, att de alla komma öfverens i att anse skönheten bero af något slags harmoni. Det synes därföre, som skulle vi kunna betrakta harmoni som en nödvändig bestämning hos det sköna. Erfarenheten visar äfven, att detta är riktigt. Ju högre harmoni ett ting röjer, desto högre är dess skönhet. Då jag således uppskattar den senare efter den förra, och det, hvarefter jag mäter ett tings värde, icke kan vara annat än det tingets begrepp, så måste det skönas begrepp vara harmoni. Men eftersom denna icke är något för sig bestående, utan blott en abstrakt bestämning hos ett konkret väsende, så måste jag, för att veta hvad skönheten är, uppsöka det väsende, hvarinom harmonien i sin renhet finnes. Detta kan nu icke vara både sinnligt och förnuf-

tigt, eller de momenter, mellan hvilka harmonien äger rum, kunna icke utgöras af sinnlighet och förnuft, ty dessa äro såsom sådana motsatta och utesluta hvarandra, hvarföre öfverensstämmelsen dem emellan aldrig är fullständig. Om estetiken sålunda stannar vid denna relativa harmoni, så har hon icke fyllt sin uppgift att angifva hvad det sköna i sin fullkomlighet är. När jag frågar efter det område, hvarinom skönheten egentligen står att finna, så är det en afgjord sak, att detta måste vara det andliga och förnuftiga, ty endast där förekommer ingenting, som är mot henne motsatt eller främmande. Allt hvad inom sig äger ett högre och egentligare sammanhang, kalla vi förnuftigt. Men om alltså ett ting just genom sin delaktighet i förnuftet blir samstämmigt och harmoniskt, så måste förnuftet själft vara harmonien eller skönheten i sin sanning. Från förnuftets eller Gudomlighetens värld är all motsats, all strid bannlyst; där härskar evigt den djupaste endräkt och frid. Därföre har också skönheten där sitt egentliga hem, men på den oroliga jorden vandrar hon som en vilsekommen främling. Det synes alltså vara nödvändigt, om man verkligen vill göra hennes bekantskap, att med Plato uppsöka henne i idéernas eteriska rymd. Men fastän man har denna åsikt, behöfver man icke, såsom Carrière fruktar, förflyktiga vare sig skönheten eller konsten. Ty hvad den förra beträffar, så kunna vi icke förstå, hvarföre man gör henne flyktig, om man påstår henne vara osinnlig, då ju endast det osinnliga är det verkligt varande; och hvad angår den senare, så neka vi icke, att ett sinnligt tecken är för henne nödvändigt, ty endast genom ett sådant låter hon oss ana det oändligas harmoni. Sinnligheten är liksom ett dok, kastadt öfver skönhetens rena anlete. Det doket, som i naturen mestadels är dunkelt och tätt, har konsten att bearbeta och förändra, så att de himmelska dragen måtte så klart som möjligt genomskimra; men hon kan icke borttaga det och vill det icke heller. Men just emedan det så är, emedan det sköna inom vår värld, både i natur och konst, alltid är bundet vid det sinnliga, kan det icke vara det högsta sköna, utan blott en afbild af detta. Det sköna, som vi finna inom den fenomenella världen, är egentligen icke hennes tillhörighet, utan ett lån från en högre värld.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Den teistiska estetiken, sådan hon hittills framträdt i Tyskland, har så till vida höjt sig öfver den föregående panteismen, som hon insett, att det skönas förklaringsgrund är ett personligt väsende och icke ett abstrakt begrepp; men hon har tillika genom de empiriska förutsättningar, som hon just från

panteismen lånat, kommit att tillägga den absoluta personen bestämningar, som strida mot hans sanna natur, hvarföre det blifvit henne omöjligt att nöjaktigt utreda sina problemer. Teisterna göra rätt i att predika teismen, men den teism, som de predika, är icke den rätta.



OM FOLKSUVERÄNITETEN

AF

FRANS GABRIEL LIGNER.

I en tid, då intresset för staten dagligen tillväxer och politiska frågors lösning nästan uteslutande tyckes hafva tagit den civiliserade mänsklighetens intellektuella krafter i anspråk, torde vi ej behöfva vara vidlyftiga i angifvandet af de skäl, som föranledt oss att ur statsläran hämta ämne för denna vår afhandling. Att vi åter valt just frågan om folksuveräniteten, har sin grund däruti, att denna fråga, enligt vår mening, utgör själfva grundproblemet, hvaromkring nästan alla vår tids politiska strider ytterst hvälfva sig. Väl veta vi, att folksuveräniteten för mången gäller såsom en själfklar sanning, den där icke ens tarfvar något bevis; men tydligt är, att denna föreställning för den tänkande människan ej äger någon nödvändighet och visshet med annat villkor, än att den antingen redan en gång är bevisad eller åtminstone kan bevisas vara i statens begrepp och väsende grundad. Densamma har dock under statslärans historiska utveckling aldrig någonsin blifvit ur vetenskapliga grunder deducerad och kan ej heller, enligt vår öfvertygelse, med en sann och motsägelselös åsikt af staten stå tillsammans. Rättfärdigandet af detta vårt påstående är här vårt ändamål.

Men innan vi gå att genomföra detta vårt ämne, böra vi bestämma, i hvilken bemärkelse vi här tagit och måst taga ordet folksuveränitet, enär detta kan få olika betydelser, allt eftersom ordet folk fattas olika. Först och främst kan med folket menas den empiriska summan af en stats enskilda medlemmar, och fordran

af folksuveränitet kommer då att innebära, att de enskilda medlemmarnes gemensamma vilja, sådan som denna i tiden de facto uttalar sig, skall vara den högste lagstiftaren i staten. I detta fall blir folket identiskt med staten, och republik den enda konsekventa statsformen, ehuru man egentligen ej kan tala om någon statsform, emedan staten under den gifna förutsättningen i själfva verket förvandlas till ett blott bolag. I en annan och mera rationell bemärkelse kan man ock fatta ordet folk, då man därmed ej menar en blott empirisk summa af individer, utan en organisk och lefvande enhet af medlemmar. Om man med en sådan uppfattning af ordet folk fordrar folksuveränitet, sa innebär denna fordran någonting helt annat än den förra. Man fordrar da, att folkets sanna och förnuftiga vilja, hvilken står öfver så väl de enskildas hvar för sig som allas empiriskt gemensamma, skall vara den högste lagstiftaren i staten — en vilja, hvilken, långtifran att alltid vara detsamma som den i ett visst tidsmoment uttalade s. k. allmänna viljan, tvärt om ligger öfver all tid och är identisk med folkets eviga begrepp och väsende. Denna olika uppfattning af ordet folk leder sålunda till tvenne hvarandra alldeles motsatta åsikter; ty det, som af den förra sättes såsom styrande princip, är enligt den senare just det styrda; och hvad den senare fattar såsom statens högsta lag har för den förra af skäl, som vi framdeles skola se, ej ens blifvit bragt till medvetande, utan är och förblifver de jure positivo alltid undertryckt.

Hvad de statslärare beträffar, som yrkat folksuveränitetens giltighet, sa hafva de antingen från början fattat ordet i den empiriska bemärkelsen eller också, om de möjligen haft en rationell tendens — hvilket vi för vår del ej vilja neka —, vid genomförandet af sin åsikt kommit till sadana påståenden, som endast med den empiriska folksuveräniteten kunna stå tillsammans. Till följd häraf kan det endast vara med denna, vi här hafva att befatta oss, och då vi i det följande begagna ordet, mena vi endast den folksuveränitet, som innebär, att den empiriskt gemensamma viljan hos alla statsmedlemmarne utgör den högsta makten i staten. Hvad dem åter angar, som uti folkets förnuftiga vilja se statens princip, så torde man kunna anmärka, att dessa högst olämpligt tala om folksuveränitet såsom om något, hvilket de påyrka, alldenstund de, då folket vanligen fattas i den empiriska bemärkelsen, blifva ansedda för att vilja alldeles motsatsen mot hvad de egentligen åsyfta. — Efter dessa förberedande anmärkningar öfvergå vi till den första afdelningen af vår undersökning, hvaruti vi hafva till ändamal att taga en allmän öfversikt af

statslärans historiska utveckling, hvarigenom det skall visa sig, huru föreställningen om folksuveränitet först uppkommit, och på hvilka grunder densamma blifvit antagen.

Det finnes en åsikt af staten, enligt hvilken denna icke är någonting annat än en sinnlig inrättning, uppkommen genom och bestående uti en yttre förening af mänskliga individer. Så fattad, har staten sin grund uti dessas sammanstämmande vilja, och dess ändamål är något af samma vilja satt. Vi vilja kalla denna åsikt för den empiriska, emedan den fattar staten såsom något blott sinnligt och i tiden varande. Med denna är föreställningen om folksuveränitet nödvändigt förenad; ty är statens grund och ändamål att söka uti människornas empiriskt sammanstämmande vilja, så måste ock dess lag härledas ur samma källa, eller m. a. o. om flera förena sig att göra en inrättning för vinnande af något dem alla intresserande ändamål, så måste ovedersägligen hvar och en af de sig förenande ha lika del i rättigheten att bestämma, huru denna inrättning bör organiseras och styras. Den allmänna viljan hos dem, som sammanslutit sig, och hvilken kallas folkets vilja, är således den självskrifna suveränen i staten. När en sådan åsikt först inkom i statsläran, stod följaktligen folksuveräniteten så att säga för dörren, om den också icke genast med tydliga ord uttalades. Vi vilja tillse, när och huru detta skett.

Hvad först grekerna beträffar, så finna vi uti det ursprungliga och genuina grekiska medvetandet intet spår till denna åsikt. Deras föreställningssätt om staten sammanhängde på det närmaste med det sätt, hvarpå de uppfattade begreppet af det rätta. Detta begrepp var för greken begreppet om en lag eller nödvändig ordning (*δικαιοσύνη*). Denna lag var icke något af människorna själfva uppfunnet eller bestämdt (så fattades den först sedermera, då statslifvet redan var i sitt förfall*), utan den var någonting i sig själf ursprungligt och evigt. Uttrycket af denna lag var hvad greken benämnde stat. Under den var allt enskildt subordineradt, och lagen var den absoluta suveränen. Att åter alla kommo att deltaga i statens styrelse, det hade sin grund däruti, att den lag, som utgjorde statens princip, var den blott etiska, hvilken, såsom varande individens egendomliga lag, alla måste anses i lika grad känna genom sin omedelbara moraliska känsla. Det var ock just häruti, som den grekiska staten var ofullkomlig. Den etiska lagen kan nämligen icke vara statens lag, emedan ej alla mänskliga

* Såsom hos sofisterna: *δίκαιον οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ* — och i det praktiska lifvet under det peloponnesiska kriget.

rättigheter kunna ur den bestämmas. Den mäktade därför icke att sammanhålla den grekiska staten längre än under dess första barndom, då ännu medvetandet om subjektiv rätt slumrade, utan denna sprängdes, så snart detta begrepp kom till något klarare och tydligare medvetande.

Detta förhållande finna vi ännu fullständigare adagalagdt hos romarne. Konflikten mellan subjektiv rätt och objektiv lag var här starkare, ehuru den förra alltmer trängde den senare i bakgrunden, till dess slutligen lagen alldeles försvann, och hela statslifvet utgjorde blott en kamp emellan hvarandra växelvis undertryckande privata intressen. Sedan lagen en gang var borta, stod den tomma sinnliga inrättningen kvar, däruti ingen annan makt fanns än den godtyckliga viljan och dess hugskott. Staten hade således nedsjunkit ifrån att vara ett absolut och evigt, sasom händelsen var med den ursprungliga grekiska staten, till ett blott relativt, ett blott medel för människans empiriskt fastställda ändamål. Man sag i staten blott en yttre anstalt, varande till för att gifva skydd at de enskilda medlemmarne i anseende till deras materiella intressen, deras lif och egendom. Härmed var den empiriska asikten om staten gifven. Denna asikt fortfor sedan öfver hufvud taget hela medeltiden igenom. Det var dock egentligen först i nyare tiden, som denna asikt började vetenskapligen utföras, och sasom den förste bearbetaren däraf anmärka vi HUGO GROTIUS.

Staten är enligt honom en förening af människor, uppkommen genom en medfödd, i människans natur liggande, drift, en viss s. k. appetitus societatis, hvilken väl äfven visar sig hos djuret och barnet, skild ifran och inskränkande deras sträfvan efter det blott nyttiga och sinnligt angenäma, men som dock först hos den utvecklade människan framträder i en fullkomligare form. Den visar sig nämligen hos henne sasom en appetitus societatis, non qualiscunque, sed tranquillae et pro sui intellectus modo ordinatae, cum his qui sui sunt generis. Häraf blir da för människorna ett sätt att ömsesidigt förbinda hvarandra nödvändigt, och det salunda uppkomna rättsförhållandet är det, som utgör staten.

Genom detta sätt att betrakta staten har GROTIUS infört empirismen i den vetenskapliga statsläran. Det är nämligen hos GROTIUS vi finna de förutsättningar, som sedan blefvo allmännare gangse, sasom att staten har uppkommit, att dess grund är att söka i människans vilja, empiriskt bestämd, att rättsförhallandet, som inom staten äger rum, innefattande sa väl allmänna som enskilda rättigheter och skyldigheter, är bestämdt genom ett fördrag, o. s. v.

Visserligen kan man ej neka, att GROTIUS hade medvetande om en högre princip hos människan än den sinnliga driften och därmed ock om en högre princip för staten. Att nämligen hans s. k. socialitetsdrift icke är att hänföra till det blott sinnliga hos människan, är klart af flera hans yttranden rörande densamma, så att vi visserligen kunna medgifva, att denna socialitetsdrift är en förnuftig och sålunda till människans högre natur hörande tendens. Men dels förblef denna socialitetsdrift för GROTIUS en blott qualitas occulta, utan att han kunde visa den äga för människan någon förbindande kraft, då en drift, såsom blott sådan, icke har mer värde än någon annan drift. Dels var den nämnda driften blott grunden till att människorna ingingo en förening; men sättet, hvarpå de förenade sig, eller formen för deras organisering och rättsförhållandet dem emellan berodde på en »obligandi modus» eller ett fördrag, hvilket åter, till och med enligt GROTII egna ord, måste ha sin grund i den godtyckliga viljan hos de kontraherande.

Härutinnan kan man därför med skäl säga, att GROTIUS är empirist. De följande gingo troget i hans fotspår och satte aldrig i fråga, att någon högre synpunkt för uppfattningen af statens väsende kunde finnas. De bestämde sålunda blott närmare människans natur och hvad som däri kunde vara den rätta anledningen till staten, äfvensom de utförligare utredde beskaffenheten af fördraget samt af hvad detta kunde anses innebära.

Detta skedde närmast genom HOBBES, hvilken i motsats mot GROTIUS påstod, att människans grunddrift är egoism eller lycksalighetsbegär. Människan sträfvar, enligt hans åsikt, med absolut nödvändighet till det sinnligt angenäma och nyttiga, till hvilket hon således ock har absolut rätt. Men då denna absoluta rätt och drift tillkommer alla i lika grad, så kommer den ena vid utöfvandet af sin rätt i strid med den andra, oaktadt hvar och en blott utöfvar sin rättsliga verksamhet. Det uppstår då ett tillstånd af fruktan och våld, ett bellum omnium inter omnes, och människorna måste för sin egen nyttas skull söka fred, hvilket naturligen endast kan ske därigenom, att de ömsesidigt afsäga sig något af sin absoluta rätt eller inskränka sin frihet. Genom fördrag härom uppstår den enda verkliga rätten. Men då egoismen fortfarande drifver människan att bryta fördragen, så måste en borgen sökas för deras hållande, och då denna endast kan vara fruktan, så måste en tvångsmakt upprättas. Denna tvångsmakt är staten. För dess enhet och för att drifva den nödvändiga fruktan till det yttersta måste maktens innehafvare vara en enda,*

* Monarkiens förträfflighet utvecklar HOBBES utförligt.

absolut suverän, oberoende så väl af alla enskildas viljor som af lagar, och emot hvilken sålunda ingen har någon rätt.

Som det af HOBBES antagna naturtillståndet ur ingen synpunkt låter uppvisa sig, emedan människan alltid har något, om än aldrig så dunkelt, medvetande af en högre princip inom sig än det blott sinnliga, och emedan sålunda detta tillstånd ej kan anses tillhöra människan, knappt djuret, så vände sig de följande, såsom PUFENDORFF, LOCKE, ROUSSEAU, emot den Hobbesiska statsteorien. Det lyckades dock ingen af dem att vederlägga densamma, emedan de sjålfva egentligen innehade samma empiriska ståndpunkt som HOBBES, blott med den skillnaden, att de voro mindre konsekventa. Empirismen blef sålunda hos dem blott vriden och vänd på alla sidor och framställd under olika former, hvilka alla dock voro lika otillfredsställande i anseende till principen.

Sålunda antog PUFENDORFF en socialitetsdrift, utan att om den hafva något klarare medvetande än förut GROTIUS, och utan att kunna visa, hvarför människan mera behöfver följa den än egoismen. I själfva verket blef också denna socialitetsdrift ingenting annat än egoismen, blott mindre tydligt uttalad; det var HOBBES' princip, blott klädd i en till utseendet skönare skrud. Orsaken till och ändamålet med människans inträde i staten blir därför, äfven enligt honom, intet annat än att vinna fred och säkerhet för intrång af andra.

Hvad LOCKE beträffar, så är det, till följd af hans empiriska åsikt i allmänhet, tydligt, att man hos honom förgäfves söker någon vederläggning af den empiriska åsikten af staten. Han kom visserligen till andra resultat än de föregående, men som dessa till en del och öfver hufvud taget till sin tendens voro desamma som de, hvilka ROUSSEAU sedermera utförligare och renare framställde, så behöfva vi ej närmare fästa oss vid hans teori. Han kom nämligen, såsom bekant är, till antagande af tvenne statsmakter, regenten och folket; men då han satte folket såsom den lagstiftande makten och regenten såsom den blott lagskipande, så blef folket egentligen den enda statsmakten, enär den lagskipande eller utförande makten i själfva verket blott är en tjänare under den lagstiftande och således ingen själfständig makt, hvilket är det resultat, hvartill ROUSSEAU sedermera utvecklade den empiriska åsikten af staten.

Som ROUSSEAU sålunda är den, som utdragit de yttersta konsekvenserna af denna åsikt och i tydliga ord uttalat fordran af folksuveräniteten, sådan den sedermera i franska revolutionen och allt framgent i det politiska lifvet gjort sig gällande, och det följaktligen är först genom honom, som denna föreställning egent-

ligen kan sägas hafva inkommit uti den vetenskapliga statsläran, så torde vi här behöfva något utförligare granska hans system och för detta ändamål anföra följande ur hans *Contrat Social.*

Människan, heter det, är fri född men öfverallt fängslad. All bundenhet är stridande mot hennes ursprungliga natur, och öfverallt, där hon är på något sätt bunden, måste, så vida bandet skall anses för rätt, grunden till hennes förändrade tillstånd sökas uti hennes fria beslut att göra sig bunden, d. v. s. uti ett fördrag eller en frivillig öfverenskommelse. Skälet därtill, att människan fattar ett sådant beslut att subordinera sig under en högre myndighet, ligger däruti, att hennes ursprungliga frihet är, ehuru absolut, dock osäker och utan garantier. Äfven den starkaste är aldrig rätt säker på, att hans makt alltid skall förblifva den största, hvilket gör, att hvar och en finner sin fördel vara att subordinera sig och uppoffra något af sin frihet för att i stället äga en, som är, om än inskränkt, dock garanterad och skyddad.

Men huru och hvarunder kan människan tänkas fritt subordinera sig? Att subordinera sig under en enskild, därför att han vore starkare, såsom Hobbes antog, kan ej vara en frivillig subordination, d. ä. en akt af vilja eller plikt, utan en akt af nödvändighet eller af klokhet. Det enda giltiga sätt, hvarpå människorna kunna tänkas fritt subordinera sig, blir, att hvar och en subordinerar sig under alla. Enhvar förbinder sig härigenom att underkasta sig direktionen af den allmänna viljan, hvilken då får rätt att bestämma måttet af hvars och ens frihet, d. ä. hvars och ens rättigheter och skyldigheter, samt äfven att tvinga hvarje enskild att inskränka sig till detta mått, ifall han skulle vilja hafva något mer af rättigheter eller verka på annat sätt, än densamma stadgar. Denna allmänna vilja eller folkets vilja är den absolut suveräna makten i staten eller m. a. o. själfva statsmakten.

Genom en sådan subordination, heter det vidare, uppkommer ett tillstånd, i hvilket alla åtnjuta lika rättigheter, och i hvilket ingen får hafva något intresse, som icke delas af alla de öfriga. Denna subordinationsform är den enda förnuftsgiltiga och med människans fria natur öfverensstämmande; ty genom subordination under den allmänna viljan, hvaraf hvar och en är en osönderlig del, subordinerar sig hvar och en blott under sig själf och förblifver sålunda lika fri som förut. Visserligen lämnar han ifrån sig en del af sin bestämmande rätt öfver sig själf, men han får i stället en lika del i rättigheten att bestämma öfver andra och vinner dessutom mer makt att bevara hvad han äger.

Detta är i korthet hufvudsumman af Rousseaus statslära; och då vi för vårt närvarande ändamål icke behöfva längre följa

utvecklingen af den empiriska åsikten om staten, kunna vi här blott i förbigående anmärka, att fordran af folksuveränitet, likasom den redan låg implicite i ROUSSEAUS föregångares åsikter,[1] äfven i själfva verket kvarstår uti och later konsekvent utveckla sig ur de efterföljandes teorier,[2] emedan icke heller hos dem empirismen ännu är öfvervunnen. Hvad ROUSSEAU beträffar, så vilja vi göra några allmänna observationer i afseende på hans statslära för att tillse, om och huruvida hans påståenden äro stödda på riktiga grunder.

Först och främst är att anmärka, att fundamentalsatsen: »L'homme est né libre», är fullkomligt oberättigad. Den sanna friheten måste nämligen för människan bestå däruti, att hon bestämmer sig efter sin nödvändiga och fullt konkreta natur och icke från något utom sig tager bestämningsgrunderna för sin verksamhet. Fattas nu människan såsom ett blott sinnligt väsende, så består friheten däri, att hon följer denna sin sinnliga natur, eftersom hon icke har något annat att följa. Fattar man däremot människan såsom tillika förnuftig, d. v. s. såsom hafvande tvenne naturer, af hvilka den ena är absolut och öfversinnlig, den andra relativ och sinnlig, så kan naturligtvis icke friheten bestå däruti, att hon följer den ena af dessa bägge, emedan det i intetdera fallet då är människan i sin helhet, som handlar, utan, om vi så få säga, blott en del af henne. I sådant fall känner hon också omedelbart, att hon icke är fri. Hon måste nämligen, då hon ensamt följer sin sinnliga natur, känna sig i disharmoni med sitt förnuftiga väsende, hvilken känsla icke är något annat än en känsla af ofrihet, ett medvetande af, att uti henne finnes något moment, som blifvit undertryckt. Sammaledes måste hon, om hon

[1] Man torde anmärka, att vid detta omdöme ett undantag måhända borde göras för HOBBES, hvilken tyckes så konsekvent hafva utvecklat den oinskränkta monarkismen. Men i själfva verket är det dock, äfven enligt hans uppfattningssätt, mångfalden af statsmedlemmarne, som ytterst innehar statsmakten, och af hvilken regenten får den åt sig uppdragen, så att folket äfven hos HOBBES är att betrakta såsom den primära suveränen.

[2] Så finnes uti KANTS och FICHTES åsikter ingenting, som hindrar en konsekvent deduktion af folksuveräniteten. Enligt båda är staten en blott juridisk inrättning eller ett inbördes rättssamband enskilda människor emellan, nödvändiggjordt genom de mångfaldiga kollisioner, hvaruti människorna komma med hvarandra, till följd däraf att de koexistera på samma jord och liksom ur samma källa hämta de till lifvets behof oundgängliga medlen. Ur ett sådant begrepp af staten följer konsekvent den gemensamma viljans suveränitet, ja KANT förklarar t. o. m uttryckligen, att folket måste ha den lagstiftande makten, emedan man endast med det villkor kan säga: volenti non fit injuria —. SCHELLING och förnämligast HEGEL ha först riktigare och fullkomligare uppfattat staten, i det de betraktat honom såsom en organism och en form af den sig förverkligande absoluta anden. Statens princip är hos dem således ej mera den blotta mänskliga viljan, utan det eviga, förnuftiga, gudomliga. Men då, enligt deras åsikt, i allmänhet det förnuftiga och sanna endast är det, som är sinnligt verkligt, så kan man ej se, hvarför ej rent af den gemensamma viljan hos statsmedlemmarne kan vara det giltiga uttrycket af statens förnuft, blott densamma gör sig faktiskt gällande såsom lagstiftare i staten.

ensidigt bestämmer sig efter sin förnuftiga natur med tillbakavisande af sinnlighetens fordringar, känna den sinnliga naturen undertryckt och är sålunda äfven då blott till en del fri, ehuru visserligen denna frihet är vida högre än den förra. Den fullständiga friheten måste således för människan bestå däruti, att hon i hvarje ögonblick bestämmer sig så, att hvarken den ena eller den andra naturen därigenom blifver undertryckt, d. v. s. så, att i hvarje handling, då människan bestämmer sig efter sin sinnliga natur, den förnuftiga fritt affirmerar denna bestämning och likaså tvärt om. Detta åter är för människan omöjligt, utan att hennes båda naturer stå i en fullkomlig harmoni, så att den ena aldrig tenderar till något annat än den andra. Att en sådan harmoni bör finnas i hennes *verkliga* lif, är nödvändigt och visst, alldenstund detta ligger i hennes sanna begrepp eller idé, i hvilken ingen söndring eller strid mellan momenterna kan äga rum. Men häraf följer ingalunda, att människan är fri i sitt första empiriska tillstånd, utan tvärt om är sinnligheten då öfvervägande öfver förnuftet, som ännu är hos henne relativt vanmäktigt och först vid hennes högre utveckling kommer till större aktualitet och makt, — ett förhållande, som äger rum med släktet likaså väl som med individen. Vill man kalla detta människans första tillstånd för ett tillstånd af frihet, så blifver denna frihet blott den sinnliga på bekostnad af den förnuftiga. Denna senare åter är, enligt hvad vi nyligen sagt, ej något som människan ursprungligen äger, utan som hon genom eget arbete, d. v. s. genom att subordinera sin relativa natur under den absoluta, efter hand kan och bör förvärfva sig. Den frihet, ROUSSEAU tillägger människan, kan sålunda aldrig vara den sanna och förnuftiga utan den blott sinnliga och arbiträra. *

Men då det vidare heter, att denna ursprungliga frihet är oskyddad och utan garantier, och att staten bildas för densammas skyddande, så uppstår den frågan, om och huruvida detta skydd genom Rousseaus stat verkligen vinnes.

Då skydd ej kan vinnas utan genom subordination under en skyddande makt, så blef ROUSSEAUS uppgift att finna en subordinationsform, hvarmed den ursprungliga friheten kunde stå tillsammans. Men som i självfva verket den sinnliga friheten ej kan stå tillsammans med något slags subordination, emedan dess karakter är absolut laglöshet och godtycke, så var lösningen af denna upp-

* För öfrigt må ingen anmärka, att ROUSSEAU med sin sats: L'honme est né libre, blott menat, att människan är till sitt eviga väsende fri, och ingenting annat: ty denna anmärkning vederlägges på nästan hvarje sida i hans Contràt social, där han oupphörligen ställer människans fria naturtillstånd, såsom ett i tiden föregående, i motsats mot staten, såsom det därpå följande, relativt ofria tillståndet.

gift egentligen en omöjlighet. Också går därför ROUSSEAU tydligen ut på att finna en subordinationsform, som icke är någon subordination; han anser därför den enda möjliga subordination vara den, hvarigenom hvar och en enskild ställer sig under den allmänna viljan, emedan hvar och en därigenom blott subordinerar sig under sig själf och sålunda egentligen alls icke subordinerar sig, utan »förblir lika fri som förut». Emellertid är ROUSSEAUS uppgift härmed ingalunda löst. Det är klart, att genom subordination under den allmänna viljan inrymmer människan åt andra en del af sin bestämmande makt öfver sig själf, låt vara att hon får lika del i rättigheten att i sin ordning bestämma öfver andra. Men härmed är den sinnliga viljans frihet ohjälpligen förlorad, ty ett band är lagdt på densamma, och en viss ordning är satt för dess verksamhet, hvilket, såsom vi sett, strider mot den sinnliga frihetens karakter; m. e. o. subordination under den allmänna viljan är dock ock en subordination, men subordination och sinnlig frihet utesluta hvarandra nödvändigt.*

Någon förnuftig frihet åter, som består uti det sinnligas subordination under förnuftet, kan genom subordination under den allmänna viljan än mindre vinnas, då det aldrig är bevisadt och ej heller någonsin kan bevisas, att denna vilja är förnuftig, men man däremot lätt kan föra bevis för motsatsen. Då nämligen den allmänna viljan, sådan den finnes hos ROUSSEAU, uppkommer och utgör summan af de enskilda viljorna, så beror dess förnuftighet helt och hållet pa dessas förnuftighet. Äro nu de enskilda viljorna blott sinnliga — hvilket intet hindrar att de ju kunna vara —, så blir ock den allmänna viljan blott sinnlig, så framt icke förnuftet skulle utgöra en blott summa eller sammanfattning af det sinnliga. Det är omöjligt, säger ROUSSEAU, att den allmänna viljan, då den utgöres just af de enskilda viljorna, skulle vilja skada nagon enskild, i ty att den därigenom skulle skada sig själf; men detta gäller blott om hvad de enskilda alla hafva gemensamt och lika. De allmänt mänskliga och medborgerliga rättigheterna kunna väl tänkas af den allmänna viljan blifva medgifna och skyddade; men däremot för de rättigheters och intressens vidmakthållande, hvilka någon eller några hafva olika med andra, finnes ingen garanti, utan tvärt om betraktas dessa à la règle såsom liggande utom den allmänna viljans intresse och förblifva sålunda oskyddade. Den allmänna viljan går således icke nödvändigt ut på annat än kvalitativ jämlikhet: den skyddar blott ett

* ROUSSEAU har för öfrigt i detta argument för friheten uttryckt en tanke, som är föga värdig den sanna frihetens försvarare: den är nämligen i själfva verket ingen annan än den, som ligger till grund för den hos råare nationer gällande hämndrätten.

intresse, det, som är gemensamt för alla. Detta säger ock ROUSSEAU uttryckligen och anger såsom skäl därför, att om någon finge ha någon rättighet i staten, som icke delades af alla, så skulle ingen domare finnas mellan honom och det allmänna. Men detta visar just odugligheten af den allmänna viljan såsom princip för staten: densamma kan icke döma mellan sig och de enskilda, hvilka hafva ett från dess intresse skildt intresse, men en dom härutinnan måste dock fällas — af hvem, har ROUSSEAU ej insett, emedan han ej fattat statens sanna väsende. Han trodde, att den allmänna viljan var statens vilja, men den är det icke, alldenstund den ännu har intressen emot sig, som kunna vara förnuftiga. Den allmänna viljan måste sålunda själf hafva en makt öfver sig, hvilken ej blott representerar det lika och gemensamma uti allt det enskilda, utan den organiska, intet moment från sig uteslutande enheten däraf. Denna princip är på en gång det enskilda och det allmänna eller den rationellt allmänna viljan, och först denna är statens princip. Uti den nyssnämnda, af ROUSSEAU själf gjorda anmärkningen ligger sålunda folksuveränitetens och republikens krisis.

Man kan säga, att ROUSSEAU, vid uppställandet af den allmänna viljan såsom statens lagstiftare, begått samma fel som det, hvartill de göra sig skyldiga, hvilka fatta det absoluta såsom blott generellt och abstrakt. Enligt vår öfvertygelse är ROUSSEAUS statslära ingenting annat än en speciell tillämpning på staten af denna allmänna åsikt. Detta påstående vinner sitt rättfärdigande genom den observation, att ROUSSEAUS filosofiska ståndpunkt i allmänhet är det abstraherande och reflekterande förståndets, för hvilket de rena, allt innehåll saknande genusbegreppen äro det enda reala. Liksom det på denna ståndpunkt i allmänhet ej erkännes någon mångfald eller motsats, så förkastas ock särskildt i staten all olikhet i intressen och rättigheter, och allt sammanflyter i en blek förståndsidentitet Den omedelbara följden häraf är, att staten reduceras till ett blott bolag. Så är ock i självfva verket förhållandet med ROUSSEAUS stat; ty grunden, lagen och ändamålet för staten blir ett blott yttre och sinnligt. Den sinnliga viljan är dess grund, samma viljas godtycke dess lag, och dess fortfarande i ett absolut sinnligt oberoende utan subordination är dess ändamål.

C. M. WOLFF anför ett yttrande af ROUSSEAU, som skulle bevisa, att den allmänna viljan är förnuftig: »Wie soll man den allgemeinen Willen erkennen in denjenigen Fällen, wo er sich nicht erklärt hat? Muss man bei jedem unvorhergesehenen Begebenheit das ganze Volk versammeln? Man wird es um so weniger

versammeln müssen, als es nicht gewiss ist, dass seine Entscheidung der Ausdruck des allgemeinen Willens seyn werde, als dieses Mittel nicht anwendbar ist bei einem grossen Volke und als es selten nothwendig ist, wenn guter Wille die Regierung beseelt: denn die Fürsten wissen zur Genüge, dass der allgemeine Wille immer denjenigen Entschluss fasst, welcher dem öffentlichen Wohl am vortheilhaftesten ist, d. i. den gerechtesten, so dass man nur gerecht zu seyn braucht, um sicher zu seyn, dass man den allgemeinen Willen verwirkliche.» Tydligt är dock, att häraf icke bevisas, att den allmänna viljan är förnuftig, utan blott att ROUSSEAU ville, att den skulle vara det, och menade, att den är det. Gärna medgifva vi, att ROUSSEAU gått ut pa att finna en förnuftig princip för staten och velat i den se en förnuftig ordning realiserad. Sålunda finna vi på flera ställen en högre tendens hos honom göra sig gällande, men hvilken aldrig var nog mäktig att dirigera hans åsikt om staten och människan. Såsom exempel härpa kan nämnas den af honom antydda förnuftiga driften hos människan, nämligen medlidandet, hvilken han dock sedan totalt later falla. Stundom tenderar han också till en högre asikt om staten, sasom då han säger, att människan icke är skapad att lefva sasom en vilde i skogarna, utan om möjligt uppfylla sina plikter i staten, »om hon ock måste förakta de offentliga inrättningarna». Häruti ligger onekligen en aning om, att människan i staten får en högre betydelse och ett sannare lif, än hon har sasom blott individ; och ROUSSEAU hade redan i denna tanke ett skäl att göra sig reda för den princip, som i staten kunde astadkomma detta högre lif hos människan. Men han gjorde icke detta, utan öfverallt, där det sedan är fraga om, huru staten bör organiseras och styras, arbetar han oupphörligt och troget i den sinnliga frihetens och det ursprungliga godtyckliga oberoendets tjänst, alldeles som om det gällde inrättandet af ett bolag.

Det nu anförda torde ådagalägga, dels att ROUSSEAUS utgangspunkt är falsk, dels att det ändamal, han sätter för staten, nämligen friheten, icke vinnes, vare sig att man menar den sinnliga och godtyckliga eller den förnuftiga och lagbundna. Men da fordran af folksuveränitet, såsom vi ofvanför sett, följer af all empirisk uppfattning af staten, sa aterstar oss ännu att mot den empiriska asikten af staten i allmänhet göra nagra allmänna anmärkningar.

Felet uti denna åsikt ligger ej däri, att den sätter staten sasom en yttre förening af människor, af dem själfva inrättad — ty att staten sasom verklig i sinnevärlden utgör en sadan förening, är faktiskt — utan däri, att denna statens karakter fattas

såsom statens sanna väsende. Denna uppfattning af staten, enligt hvilken den icke har någon betydelse utan i relation till människan samt till människan i sin empiriska existens — denna uppfattning af staten sammanhänger med den empiriska åsikten om tingen och världen i allmänhet, hvars karakter det är att uti det sinnliga, såsom sådant, se det sanna och substantiella. Denna åsikt är dock så väl i allmänhet inom kulturhistorien som ock särskildt inom filosofiens historia redan vederlagd och kan numera sägas vara en af människoanden frångången ståndpunkt.

I Orienten fattades det sinnliga såsom ett blott sken, saknande all substantiell verklighet, som endast tillkommer det gudomliga väsendet. Detta liksom uppslukade all sanning och verklighet, så att för det ändliga ingen sådan återstod. I Grekland däremot se vi en alldeles motsatt världsåsikt. Det i tid och rum varande är här upphöjdt till karakter af ett absolut och sant, ehuruväl denna åsikt äfven för greken själf visade sig mindre tillfredställande. Sålunda kvarstod ännu, såsom bekant är, uti Ödet en rest af den orientaliska panteismen, hvilken alltid i det grekiska medvetandet utgjorde en oafvislig instans mot den eljest så harmoniska världsåsikten. Denna motsägelse löstes först genom kristendomen, enligt hvilken gudomligheten är fattad såsom ett rent andligt och evigt väsende och sålunda kan och måste tänkas vara all sann verklighet,* utan att därför världen behöfver förklaras för ett blott skenvara. Enligt en kristlig åsikt är det sinnliga hvarken ett blott sken eller, såsom sådant, det sanna, utan är sant och verkligt, blott så vida ett andligt och evigt, d. v. s. ett gudomligt däruti är uttryckt eller fattadt. — På denna grund kan man säga, att empirismen i nyare tider blott är en rest af hedendom.

Gå vi vidare att betrakta det filosofiska medvetandets historiska utveckling, så finna vi äfven där empirismen fullkomligt vederlagd. Redan LOCKE kom från sin helt och hållet empiriska utgångspunkt till det resultat, att människan förnimmer endast kvaliteter, och att det substantiella i tingen är något, som ligger utöfver erfarenheten och således osinnligt. BERKELEY visade sedermera, att allt, som är till för människan, blott är hennes förnimmelser, och att det enda substantiella är anden själf, hvaraf allting är modifikationer. För BERKELEY var detta substantiella blott det ändliga medvetandet, och hans idealism var därför empirisk och subjektiv. Att man dock icke kan stanna härvid, följer däraf, att den ändliga anden och dess modifikationer förutsätta ett oändligt. Det var ock just detta, som dref BERKELEY till antagandet

* »Gud är anda och sanning.»

af en gudomlighet, hvilken han tänkte sig hafva skapat den ändliga anden och dess bestämningar. Samma ståndpunkt innehade sedermera öfver hufvud taget FICHTE, och samma motsägelse ligger uti hans system, hvilket också SCHELLING emot honom gjorde gällande, i det han öfver det ändliga subjektet och objektet satte den oändliga subjekt-objektiviteten, d. ä. fattade tingen såsom bestämningar hos ett oändligt själfmedvetande. Härmed är i själfva verket empirismen besegrad och det sinnliga nedsatt från ett absolut till ett relativt. – Men det, som gäller om empirismen i allmänhet, har ock sin fulla giltighet i afseende på den empiriska asikten af staten, så att det är och förblifver en ytlig och i sig själf motsägande mening att uti den yttre föreningen af människor, sasom sådan, se statens sanna och substantiella väsende eller att fatta staten blott såsom en yttre och empirisk relation människor emellan.

Detta är den första anmärkning vi ansett oss kunna göra mot den empiriska statsläran, hvartill vi vidare kunna lägga den, att staten enligt densamma ej får någon moraliskt förbindande kraft och följaktligen icke heller någon juridisk nödvändighet, hvilken senare dock oundgängligen erfordras, för att staten skall vara och kallas stat. Är nämligen staten blott en af människorna gjord inrättning och således ett medel för nagonting annat såsom ändamål, så kan den först och främst icke få någon absolut nödvändighet utan blott en teknisk och relativ. Denna relativa nödvändighet blifver vidare en moralisk endast i det fall, att det kan bevisas, att staten är det bästa medlet för det föresatta målet, alldenstund eljest hvar och en kan säga, att han själf är den skickligaste att förskaffa sig det, för hvars uppnaende staten är inrättad. Men som nu ett bevis för detta aldrig kan få nagon allmängiltighet, då staten fattas såsom en produkt af den arbiträra viljan, emot hvilken hvar och en kan sätta sitt eget arbitrium, så följer däraf, att staten ej blir nödvändig för andra än dem, som ej själfva äro i stand att skaffa sig de fördelar, hvilkas åstadkommande utgör hans ändamål, ungefärligen pa samma sätt som hos **sofisterna**, hvilka fattade staten såsom en förening af de svagare till skydd mot de starkare. Men då vidare statens ändamål enligt den ifrågavarande asikten är skydd för friheten, sa inskränker sig i själfva verket dess nödvändighet till ännu färre. Då nämligen friheten själf blott är ett medel, hvilket, om det riktigt, d. v. s. till förnuftets förverkligande, användes, far karakter af ett godt och eftersträfvansvärdt, men som ocksa kan missbrukas, i hvilket fall det blir utan allt verkligt värde, sa är det orimligt att sätta friheten i och för sig sasom ändamal för staten.

Fordrar man, att staten skall verka för frihetens skyddande, så måste man följaktligen också tillåta honom att verka för densammas riktiga bruk, d. ä. för förnuftets realiserande. Endast med detta villkor får staten någon moralisk nödvändighet, men åt en blott mänsklig anstalt för frihetens skydd kan ingen sådan förnuftigtvis tillerkännas. Att åt en inrättning åter, som icke äger någon moralisk nödvändighet, vilja gifva en juridisk giltighet är att vilja tvinga människan till det, hvartill hon ej är förpliktad, och en sådan inrättning blir då alltid en despotisk anstalt, ett legitimeradt slaftillstånd.

Dessa tvenne nu anförda anmärkningar nödga oss att förkasta den empiriska åsikten af staten, såsom dels grundad på en ytlig och motsägande uppfattning af tingen i allmänhet, dels icke konstituerande begreppet af en verklig stat. Om vidare, såsom vi ofvanför sökt visa, föreställningen om folksuveränitet ifrån denna åsikt leder sitt ursprung, så hafva vi härigenom tillika ådagalagt, att denna föreställning under statslärans historiska utveckling aldrig någonsin varit stödd på vetenskapliga grunder. Vi öfvergå nu till den andra afdelningen af vårt föresatta ämne, hvars ändamål är att visa, att den nämnda föreställningen med ett sant och motsägelselöst begrepp af staten ej kan stå tillsamman, för hvilket ändamål vi i korthet vilja framställa den åsikt af staten, som vi anse vara den enda riktiga och hvilken icke lider af någon bland de svårigheter, med hvilka empirismen nödvändigt är förenad.

Resultatet af de ofvan gjorda anmärkningarna mot empirismen är, att de i tid och rum varande väsendena, således äfven de i sinnevärlden verkliga samhällena och staterna såsom sådana blott äro den ändliga andens bestämningar, men att dessa först då få karakter af ett sant och substantiellt, när de fattas såsom bestämningar hos ett oändligt självmedvetande. Men om detta är en sanning, som numera åtminstone ingen spekulativ tänkare betviflar, så kan däremot den frågan, huru den oändliga andens bestämningar äro att fatta, ännu icke sägas hafva erhållit någon tillfredsställande lösning. Schelling fattade dem såsom succederande och föll därigenom i olösliga motsägelser. Hegel förklarade motsägelsen själf för väsendet och har därmed afhuggit knuten, ej löst den. Åtminstone kunna vi för vår del ej inse, huru förnuftets fordran af enhet genom ett sådant förfarande kan sägas vara uppfylld. Ty då all filosofis uppgift måste vara att förklara motsägelsen i motsägelsernas värld, så förefaller det oss,

som om detta sätt att lösa svårigheten vore att förutsätta demonstrandum. Vi kunna således ej annat än anse, att förnuftet ännu fordrar en motsägelselös förklaring af det absolutas bestämningar, och då denna fråga står i det närmaste sammanhang med vårt närvarande ämne, så måste vi här i korthet antyda, huru vi för oss sökt besvara densamma.

Att först och främst bestämningar måste finnas hos det absoluta, följer dels af den ofvan visade nödvändigheten att till detsamma referera allt, som för människan äger tillvaro, dels och förnämligast därutaf, att utan bestämdhet ingen verklighet kan tänkas. För att åter afgöra, huru dessa bestämningar äro att fatta, anse vi det vara nödvändigt att först riktigt bestämma själfva begreppet af bestämning i allmänhet, helst som detta begrepp af olika filosofer blifvit ganska olika fattadt. Spinozas bekanta sats: »omnis determinatio est negatio», anse vi icke blott ofullständig, utan rent af falsk — ett påstående, som vi skola söka rättfärdiga genom följande anmärkning.

Då man vill bestämma ett begrepp, så måste den första fordran, som man har att uppfylla, vara den, att detsamma tages i egentlig bemärkelse, d. v. s. att däruti icke inläggas några tillfälliga och oväsentliga bestämningar, utan att det fattas sådant, som det måste tänkas vara i och för sig självt; emedan man i annat fall blott definierar dess fenomen, ej dess väsende. Detta tro vi i allmänhet ofta blifvit förbisedt, liksom i många andra afseenden, så ock särskildt vid bestämmandet och uppfattningen af begreppen determination och negation. Hvad först negationens begrepp angår, så har man, i var tanke, vanligen begått det felet, att man fattat detsamma blott såsom begreppet af något upphäfdt och förbisett dess väsentliga bestämning att vara ett upphäfdt vara. Negation är icke-vara och innebär, att ett vara eller en realitet, såsom sådan, är upphäfd. Det vara, som negeras, må visserligen självt innebära negation, men så vida som man talar om en negation af detsamma, måste det fattas såsom positivt och realt, emedan i annat fall negationen blir något annat än negation, och man då har inlagt i dess begrepp mera än hvad däri väsentligen innebäres. Fasthålles detta, så inses ock, att den s. k. negationens negation ej är någon verklig negation, utan blott en obehöflig och förvillande omskrifning af ren position (eller rättare af ren positivitet, realitet), förmedelst intagande af tidsbegreppet. Negation är således icke-vara i sträng och egentlig bemärkelse.

Om detta är det riktiga begreppet af negation, så kan man ock besvara den frågan, om bestämning är negation, d. v. s. huruvida allt bestämdt, såsom sådant och därför att det är bestämdt,

är negerande. Det nödvändiga svaret på denna fråga måste bli. att det ändliga och ofullkomliga har negation uti sig tillika — emedan just uti begreppet af ett ändligt ligger, att icke allt vara däruti är inneslutet — men att däremot detta icke gäller om det oändliga, fullkomliga eller hela. Först och främst är nämligen klart, att det hela ej kan hafva något utom eller jämte sig, emedan det då icke vore det hela. Men vidare kan det icke heller sägas negera sina momenter; ty det varande eller reala uti momenterna är i det hela innehållet, och att det i dem negativa, icke-varande från det hela är uteslutet, utgör, enligt hvad vi ofvanför sökt visa, ingen negation. Om detta kallas för negation, så är det negation af — intet, följaktligen ingen negation.

Just på grund af denna observation, nämligen att intet annat är ifrån det hela uteslutet än det negativa, har Hegel påstått: »omnis determinatio est negatio negationis.» Men denna definition måste vi förklara vara föga bättre än Spinozas. Den innebär samma fel, som det vi nyss anmärkt i afseende på den vanliga uppfattningen af begreppet negation, det nämligen, att något annat inlägges uti begreppet, än hvad som nödvändigt och väsentligt till detsamma hörer. En definition kan omöjligen få upptaga sådana bestämningar, som tillkomma definiendum endast för ett ofullkomligt percipierande subjekt, såsom t. ex. bestämningarna af uppkomst, utveckling o. s. v. — Genom Hegels ofvan anförda definition är blott utsagdt, hvad bestämdhet är för människan, eller huru den för ett ändligt medvetande bringas till klarhet. För människans successiva uppfattning uppkommer för visso det bestämda i allmänhet genom negation af negationer, och den absoluta bestämdheten eller det hela genom alla negationers negation. Att så måste förhålla sig följer med nödvändighet däraf, att människan själf innehåller negation och således har till utgångspunkt det negativa. Men däremot är det för det första icke säkert, att det hela äfven för sig själft så uppkommer, och för det andra är detta rent af omöjligt och otänkbart, emedan det hela alls icke kan tänkas uppkomma. Vi kunna ock uttrycka detta så: om det hela negerar alla negationer, så kan detta ej äga någon annan betydelse, än att det är negation af negationerna af sig själf. Men först och främst kan detta ej tänkas utan admitterande af tidsbegreppet, och för det andra måste man då vara berättigad till den ofta gjorda frågan: hvarifrån komma de negationer, som af det hela negeras? Att det hela själft skulle negera sig själft, därtill kan man ej inse något skäl, och detta är för öfrigt alldeles omöjligt, emedan det i och med detsamma måste totalt eller partiellt försvinna. Skulle det negerande åter vara

ett annat, så fölle man in i dualismen, hvilket vore detsamma som att upphäfva förnuftet. Men härmed må vara huru som helst, så mycket tyckes emellertid vara gifvet, att om man sätter det hela såsom negationens negation, så har man förutsatt det negativa, d. v. s. det icke-varande och ofullkomliga, för det positiva, d. v. s. det varande och fullkomliga; men ex nihilo nihil fit, vare sig att man tillämpar principium causalitatis eller rationis sufficientis.

Häraf draga vi den slutsats, att begreppet bestämning i sin sanning är begreppet af ren position eller positivitet, ej af negation eller negationens negation, det är m. a. o., att allt bestämdt i och för sig är bestämdt genom hvad det är, ej genom hvad det icke är. Framför allt är detta viktigt att fasthålla vid fråga om det absolutas eller helas bestämningar, på det man icke i dess begrepp må inlägga något, som endast kan tillkomma det ändliga och relativa, och därigenom få ett oriktigt begrepp äfven om detta, hvilket man ur det absoluta vill förklara.

Men om vi sålunda insett, att det absolutas bestämningar måste vara positiva, d. ä. vara rena realiteter, så blir den andra frågan, hvilka dessa bestämningar äro, och i hvad förhållande desta till hvarandra. Härpå svara vi, att det absoluta icke kan hafva flera med hvarandra disjunkt-koordinerade bestämningar, emedan detta strider mot principium contradictionis. Det återstår då endast att påstå, att det absoluta blott har en enda bestämning, den nämligen af att vara den fullkomliga bestämdheten. I denna åter innehålles positive en oändlighet af andra allt mindre och mindre innehållsrika, och endast på detta sätt innehåller det absoluta allt eller är det hela. Hvar och en af det absolutas bestämningar eller af de realiteter, som i detsamma äro innehållna, är bestämd till att vara, hvad den är, endast genom sitt positiva innehåll, och de skilja sig alla från hvarandra endast genom det plus eller minus af realitet, d. v. s. af det hela, som de i sig innehålla. De bilda således ett system af konkretare och abstraktare realiteter, af hvilka hvarje dock är fullt individuell och skild från hvarje annan. Det individuella är nämligen icke, såsom ofta antagits, detsamma som det konkreta, utan kan lika väl vara ett abstrakt: för individualitet fordras blott innehåll, detta innehåll må nu vara större eller mindre. En anmärkning anse vi oss dock, innan vi gå vidare, ännu böra göra, nämligen, att hvarje lägre bestämning är negation af de högre, och att således hvarje realitet, som i det hela är innehållen, tillika är negation; men denna negation är en följd, icke en grund.

Häraf följer till en början, att, om alla det mänskliga medvetandets bestämningar i och för sig själfva äro bestämningar hos det absoluta, så äro de såsom sådana själfständiga och individuella, mer eller mindre konkreta realiteter, hvilka stå i det förhållande till hvarandra, att en innehålles uti och å sin sida innehåller en annan. Men vi hafva hittills betraktat det gudomliga blott såsom ett system. Då man nu vidare observerar, att intet verkligt systematiskt helt kan tänkas, utom det, som är kraft, så kunna vi fullständigare uttrycka det absolutas begrepp med detta ord, och hans bestämningar såsom krafter. Men då vidare all kraft i och för sig själf är osinnlig och sålunda ytterst icke kan vara annat än självmedvetande, så kunna vi slutligen och fullständigast bestämma det gudomligas begrepp såsom ett organiskt självmedvetande eller m. a. o. såsom en personlighet. Genom dessa anmärkningar anse vi oss ha visat, att allt, som har tillvaro i människans värld, såsom bestämningar uti det absoluta utgöres af förnuftiga och personliga väsenden, af hvilka det ena alltid ingår uti det andra och däraf utgör ett organ eller en lem. Den fullkomliga vetenskapen skulle fullständigt uppräkna och bestämma alla dessa det absolutas bestämningar, utmärka hvars och ens plats uti det absolutas organism och således ådagalägga, uti hvilken och hvilka närmast högre väsenden hvarje särskildt väsende ingår såsom positiv bestämning, samt hvilken och hvilka densamma närmast innehåller såsom positiva bestämningar, d. v. s. uti hvilka högre organismer hvar och en närmast utgör organisk lem, och hvilka lägre organismer ingå såsom organer i dess egen organism. M. a. o. den fullkomliga vetenskapen skulle uppvisa och redogöra för hvarje faktisk realitet i människans värld såsom en bestämning i det absoluta. Men dels är detta i allmänhet omöjligt för den mänskliga filosofien, dels erkänna vi särskildt, att vi i detta försök skulle stanna långt under det möjligas gräns, dels, slutligen, är det för vårt närvarande ämne obehöfligt.

För oss är blott följande anmärkning af nöden såsom tillämpning af det, som vi ofvanför sökt visa, nämligen att alla faktiska realiteter i människans värld äro, då de betraktas i och för sig, förnuftiga och personliga väsenden. Sådana faktiska realiteter finna vi icke blott under människan och af lägre ordning än hon, utan äfven öfver henne, och uti hvilka hon själf utgör ett underordnadt moment. Sådana äro familjen, kommunen, korporationen, nationen, rasen, mänskligheten o. s. v. Dessa alla måste hafva åtminstone lika mycken sann verklighet och giltighet som de fysiska realiteterna: de göra sig också nödvändigt gällande i människans medvetande och realisera sig omedelbart genom den mänsk-

liga samhällsdriften. De presentera sig alla såsom något, hvilket människan i sin värld bör genom sin fria vilja förverkliga, hvarföre de också, ju längre människan i förnuftsutveckling hunnit, tillerkännas allt större och större nödvändighet och förbindande kraft. Så framträder den lägsta af dem, familjen, tidigast; sedan korporationen och kommunen; i vår tid har man redan skarpare fattat nationen och dess väsentliga verklighet, likasom vi å andra sidan böra hoppas, att rasen och ändtligen mänskligheten en gång skola vid en universellare och mera omfattande civilisation förverkliga sig i den mänskliga världen. Väl är det sant, att familjen för den sinnliga betraktelsen visar sig såsom en af kvalitativt fysiska bestämdheter betingad yttre förening af mänskliga individer; att korporationen och kommunen omedelbart framstå såsom i tiden gjorda inrättningar för tillfredsställandet af de sinnliga och materiella behofven och koncilierandet af empiriska kollisioner; att äfvenledes nationen uppenbarar sig såsom en fysisk bestämdhet i temperamentets, anlagens, grundriktningens, språkets m. m. gemensamhet och likhet. Men likasom allt fysiskt, såsom sådant, blott är fenomen af ett öfversinnligt och evigt, så låta icke heller dessa fysiska och empiriska enheter fullständigt förklara sig såsom endast genom sinnligheten gifna relationer människorna emellan; utan måste de i och för sig tänkas vara andliga och förnuftiga, öfver tid och rum liggande enheter, hvilka i människans värld gifva sig ett mer eller mindre fullständigt uttryck. Men en andlig och evig enhet är detsamma som en organisk kraft eller, fullständigast uttryckt, en vilja eller personlighet. Vi fatta sålunda samhällena såsom förnuftiga personligheter.

Då vi bestämt samhället såsom ett personligt väsende, fatta vi detta ord icke i någon bildlig och oegentlig, utan i full och verklig bemärkelse. Att man härtill ej blott är berättigad, utan rent af nödgad, så framt man vill undvika motsägelse i medvetandet, torde vi i det föregående, så vidt denna afhandlings trånga gränser det tillåtit, hafva tillräckligt bevisat. Om denna uppfattning af samhället synes besynnerlig för den, som anser det vara personlighetens väsentliga karakter att äga fysiska organer för sin verksamhet samt tid och rum såsom form för sin existens, så torde den dock kunna antagas och affirmeras af dem, som erkänna, att det, som konstituerar personlighetens begrepp, ytterst icke är annat än själfmedvetande och lif, så att, i samma mån detta är mera aktuellt, väsendet också visar sig i egentligare mening personligt. Sinnlighet och materiell form kunna således ganska väl saknas hos ett personligt väsende, men hvad som alltid däri måste finnas är själfmedvetande eller, så vidt som väsen-

det tänkes vara i verksamhet, självbestämningsmakt eller vilja. Det finnes således intet hinder för en sådan uppfattning af samhället som den, vi här antydt, utan kan detsamma lika så väl vara ett verkligen förnuftigt och personligt väsende som de mänskliga individerna, blott med den skilnad att, da dessa omedelbart yttra sig genom fysiska och ofritt verkande krafter, samhällets organiska delar själfva äro personliga viljor, nämligen medelbart eller omedelbart de mänskliga individerna.

Efter denna allmänna undersökning besvarar sig själf den frågan: hvad är samhällets lag? Det är nämligen klart, att till följd af dess karakter af att vara ett självständigt och sig själf bestämmande väsende dess lag icke kan vara något annat än det självt eller dess egen förnuftiga vilja, d. v. s. att samhället självt måste vara suveränen i samhället, och dess organiska delar därunder subordinerade. Men häraf följer vidare, att då samhället skall framträda i sinnevärlden, d. v. s. då människorna genom sin fria vilja uti sin värld införa detsamma, det måste så inrättas, att det verkligen kan sägas vara en självständig personlighet, d. ä. så, att det självt eller dess förnuftiga vilja framträder såsom självständig och sig själf bestämmande uti och genom de viljor, som utgöra dess organiska lemmar. Detta gäller således om alla samhällen, om familjen, korporationen och kommunen; det gäller ock om den personlighet, vi kalla nation. Skall denna såsom ett förnuftigt väsende i sinnevärlden göra sig gällande, så måste dess förnuftiga vilja framträda såsom den ensamt styrande principen, och allt därunder vara på ett organiskt sätt subordineradt. Då detta förhållande inträdt, d. v. s. då de enskilda medlemmarne af en nation insett, att denna väsentligen är och alltid bör utgöra en självständig personlighet eller vilja, samt beslutit sig för att låta denna framträda såsom sin högsta lag, först da är nationen i sinnevärlden en verklig personlighet. Den är också då hvad vi kalla stat, eller m. a. o. staten är den sitt begrepp motsvarande nationen.

Men da vidare en lag ej kan tänkas utan ett lagbundet, sa måste, om nationens förnuftiga vilja skall vara dess lag, alla de enskilda därunder subordinera sig. För att detta åter i sinnevärlden skall blifva möjligt och verkligt, måste denna förnuftiga vilja, i likhet med allt förnuftigt, som i människans värld skall förverkligas, hafva ett sinnligt uttryck eller en sinnlig, d. ä. genom fysiska organer omedelbart verkande vilja såsom sin representant. Följaktligen måste, för att nationen skall kunna kallas och vara en verklig stat, de enskilda nationsmedlemmarne subordinera sig under en fysiskt sig yttrande vilja såsom representant

af statens förnuft, eller m. a. o. nationsmedlemmarne måste ifrån sig såsom de enskilda organiska delarne afskilja en vilja såsom nationens personliga subjekt. De enskilda medlemmarne af nationen konstituera sig därigenom till ett folk och ställa sig sålunda under en regering. Detta vill nu m. a o. säga, att nationens förnuftiga vilja är statens egentliga och primära eller ideella suverän, och att denna för att i sinnevärlden blifva realiserad måste genom en sinnlig vilja representeras.

Men härvid uppstå tvenne vigtiga frågor, den ena: hvad är det, som utgör denna nationens eller statens förnuftiga vilja? den andra: hvilken är den sinnliga vilja, som i sinnevärlden bör representera densamma? Till den förra frågans besvarande anmärka vi, att det måste gälla om staten, hvad som gäller om hvarje personligt väsende, att den icke är en blott summa af delar, utan en organisk enhet af lemmar. Vore nämligen en personlighet intet annat än en summa af delar eller en blott mångfald af krafter, så skulle den icke i och för sig själf kunna tänkas vara ett väsende, utan ett blott aggregat af flera sådana, som i summan stode fullkomligt likgiltiga för hvarandra. Den skulle då ej heller kunna vara ett väsende i sinnevärlden eller i sina handlingar yttra sig såsom sig själf bestämmande och fri. Den skulle nämligen i hvarje sin handling — om man så finge kalla verksamheten hos ett väsende, som blott utgjorde en summa af delar — icke själf i sin helhet handla, utan dess handlingar utfördes af någon särskild ibland de krafter, af hvilka den själf utgjorde summan, nämligen i hvarje ögonblick af den, som vore den starkaste. Då nu detta förhållande icke kan äga rum med ett personligt väsende, alldenstund hvarje sådant måste hafva förmåga att skilja sig själft från sina bestämningar, så måste man, såsom vi ock ofvanför antydt, fatta hvarje personligt väsende såsom en enda kraft, utgörande en organisk enhet uti en mångfald af krafter, af hvilka hvardera själf utgör det hela på ett bestämdt sätt, och genom hvilka det hela, såsom en dem alla behärskande princip och ett alla sammanhållande subjekt, självständigt verkar och bestämmer sig. Häraf följer således, att staten i och för sig icke kan sättas såsom den blotta summan af de enskilda statsmedlemmarne, utan såsom en i begreppet från denna summa skild och öfver densamma stående enhet. Följaktligen kan icke heller den så kallade allmänna viljan hos statsmedlemmarne vara den primära suveränen i staten, utan måste suveräniteten tillkomma en vilja, som står öfver så väl denna allmänna som hvar och en enskild.

Om detta är en sanning, så blir det lätt att besvara den andra frågan: hvem skall vara representanten för den förnuftiga

viljan i staten? Hvad den gemensamma viljan hos statsmedlemmarne beträffar, så kan denna icke sägas vara det, emedan det är just alla de enskilda, som skola vara de under den nämnda förnuftiga viljan subordinerade. Sätter man den gemensamma viljan såsom representant af statens vilja, så gör man således det, som i följd af sin natur är det i staten subordinerade, till det subordinerande. Genom en sådan subordination blifver icke någon stat, d. v. s. någon högre förnuftig enhet, förverkligad i sinnevärlden, utan blott ett enskildt sinnligt subordineradt under ett icke med nödvändighet mera förnuftigt generellt; de enskilda pålägga sig visserligen härigenom en lag, men en lag, som i själfva verket icke är annat än slumpens. Därför kan också den gemensamma viljan hos statsmedlemmarne, likasom den icke i och för sig är statens vilja, icke heller tänkas vara dess representant. Detta är den filosofiska grunden hvarföre man icke kan sätta den gemensamma viljan såsom organ och uttryck för statens rätt och makt. Många andra skäl för omöjligheten däraf skulle ock kunna angifvas, men som vi i denna afhandling blott haft till uppgift att visa, att den gemensamma viljans suveränitet i staten ej står tillsammans med statens begrepp, så torde en större vidlyftighet icke här vara nödvändig för vårt ämne. Men om vi sålunda funnit det strida mot begreppet af staten såsom ett förnuftigt och personligt väsende, att medlemmarnes gemensamma vilja är dess representant, så måste vi såsom resultat af det föregående påstå, att en individuell vilja skall representera staten, eller att endast den stat i sinnevärlden är verklig stat, som är monarkiskt inrättad.

Härmed anse vi oss nu hafva vunnit det mål, som vi åsyftat. Men innan vi dock lämna vårt ämne, torde det vara behöfligt, att tillägga några anmärkningar för att undanrödja ett och annat af de missförstånd, som ofta begås i afseende på uppfattningen af hvad som menas med regentens suveränitet i staten. Till dessa räkna vi först och främst det, att man tror denna suveränitet innebära, att regenten får göra hvad han behagar. Detta är ingalunda händelsen. Att regenten är den suveräna makten i staten, betyder, att han har all statens makt. Men staten själf har icke mera makt, än som ligger uti dess begrepp, d. v. s. makt att såsom ett fritt och självständigt väsende verka för uppnåendet af sitt förnuftiga ändamål och att i denna verksamhet icke hindras af någon annan makt. Såsom representant af staten skall sålunda regenten hafva makt att leda staten till detta dess ändamål och ingenting vidare. Men då statens ändamål aldrig kan strida emot, utan tvärt om måste vara fullt öfverensstämmande med och befordrande för de väsendens ändamål, som af staten utgöra organiska

delar, så följer däraf, att regenten såsom suverän i staten icke på något sätt har rätt att för staten göra något, som skadar folket eller någon af de enskilda statsmedlemmarne. Regentens makt har följaktligen sin lagliga och af förnuftet nödvändigt bestämda gräns uti statens begrepp och ändamål. Går regenten öfver denna gräns, så är han naturligtvis däruti icke regent; han handlar i det fallet icke såsom suverän eller representant af staten och dess af förnuftet bestämda makt, utan begagnar makten för sina personliga intressen.

Om man inser denna riktiga betydelse af regentens suveränitet, så begriper man ock, att folket icke genom den blir på minsta sätt osjälfständigt. Tvärt om blir först, därigenom att regenten är verkligen suverän, folket riktigt iståndsatt att verka för sitt förnuftiga ändamål, alldenstund de organiska delarna först därigenom få sitt sanna lif och sin fullständiga frihet, att organismens egen kraft däruti själfständigt framträder. Därigenom får nämligen hvar och en den plats uti det helas system, som han till sin natur skall och bör innehafva, och ingen del kan då sätta sig öfver det hela och därigenom äfven undertrycka de öfriga delarna. All annan frihet än den, som består häruti, är blott skenbar, men aldrig verklig. Folket blir sålunda genom regentens suveränitet på intet sätt osjälfständigt, utan tvärt om. Folket är själft suveränt, emedan hvarje förnuftigt väsende är suveränt öfver sig själft och sina organiska delar såsom sådana. Man må blott observera, att det aldrig kan tänkas vara suveränt uti och öfver staten, emedan intet väsende kan vara suveränt öfver ett annat, utom i det fall, hvilket vi nyss nämnde, nämligen att detta andra däruti är ett organiskt moment, och allra minst kunna de organiska delarna tänkas hafva suveränitet öfver organismen själf. Folkets suveränitet, om den skall hafva någon giltig betydelse, kan icke betyda någonting annat än dess makt att själfständigt få verka för sitt förnuftiga ändamål och att sålunda äfven få hindra regenten att för staten företaga någonting sådant, som skulle störa dess fria verksamhet för sitt ändamål. Men liksom regentens suveränitet uti staten icke strider mot folkets suveränitet öfver sig och sina underordnade organer, så upphäfver icke heller å andra sidan den senare den förra. Regentens makt såsom regent blir nämligen icke på något sätt inskränkt, därigenom att folket, vid hans utöfning af statsmakten, bevakar sina rättigheter. Ty då både statens och folkets rättigheter hafva sin grund i ett och samma eviga förnuft, så skulle, om icke bägge på det fullkomligaste med hvarandra sammanstämde, förnuftet stå i motsägelse mot sig själft, hvilket är otänkbart. Följaktligen

ligger det uti själfva begreppet af statens makt och rätt, att äfven folket har makt och rätt i sina egna angelägenheter; och att det emot den fysiske representanten för statsmakten bevakar sina rättigheter, kan således väl inskränka honom såsom fysisk person med sinnliga intressen, men aldrig innebära någon inskränkning i hans makt såsom suveränitetens innehafvare. . Härigenom är också möjligheten af garanti mot regentens missbruk af sin makt för folket gifven; ty om detsamma blott noggrant bevakar sina rättigheter, så är han därigenom urståndsatt att med framgång utöfva ett sådant missbruk. Gör icke folket detta, eller öfverskrider det sina rättsliga gränser, så är detta folkets eget fel, hvaraf det ock måste röna de naturliga följderna, men hvilket naturligtvis icke ligger i den monarkiska författningens begrepp eller väsende.

Ännu ett missförstånd kunna vi slutligen anmärka, hvilket ligger däruti, att man tror, att regentens suveränitet blir mindre giltig och fullständig, därför att han möjligtvis en gång blifvit vald till regent af folket. Man kunde nämligen tycka, att, då folket i någon viss tid satt honom till regent, detsamma då genom uppdrag öfverlåtit åt honom makten och sålunda självt förut och ursprungligen innehaft den, samt att följaktligen regentens makt ytterst är deriverad från folket. Detta är likväl icke händelsen. Ty då statsmakten är statens makt, och staten, enligt hvad vi ofvan antydt, först då är till i sinnevärlden, när däruti finnes både regent och folk, så kan aldrig folket sägas hafva innehaft statsmakten och således ej heller anses någonsin hafva öfverlemnat den åt regenten. När nationsmedlemmarne öfverenskomma med den blifvande regenten, att han skall emottaga regeringen, så betyder detta, att statsmakten, som till sitt begrepp är evig, i sinnevärlden nu blir verklig; och frågar man: hvilken då hade den makten förut, så svara vi, staten, och hvarken summan af statsmedlemmarne, emedan staten icke är en blott summa af personligheter, ej heller folket, emedan detta då ännu icke var till såsom folk. Att folket väljer en regent, betyder således, att det fritt förverkligar en högre och förnuftig makt genom att tillsätta en person, som representerar den, icke att folket uppdrager åt en annan en makt, som det självt förut ägde och som det när som helst skulle kunna återtaga.

OM STÅNDSREPRESENTATIONEN.

TAL I PRÄSTESTÅNDET DEN 6 DECEMBER 1865

AF

VILHELM FLENSBURG.

Då förevarande ärende sistlidna riksdag inom högvördiga prästeståndet underkastades en förberedande behandling, yttrade flera talare den grundsats, att hvarje stånds ledamot borde däri uttala sin mening i anseende till frågans stora vikt för det älskade fäderneslandet och det dryga ansvar, som i följd däraf vore med dess afgörande förenadt. Nämnda grundsats anser jag för riktig och vill efterkomma. Erinra bör jag dock, att under den jämförelsevis korta tid, sedan saken först bragtes å bane, med afseende på det hvilande grundlagsförslaget så mycket blifvit taladt och skrifvet både i riktning af försvar och angrepp, att det äfven för den största skarpsinnighet torde vara svårt att i någotdera hänseendet säga något nytt. För mig återstår i alla händelser ingenting annat än att angifva de skäl, hvilka på mig utöfvat det starkaste inflytandet och i följd däraf ocksa betinga den atgärd, som i förevarande ärende kan komma pa min lott.

Under den lifliga strid, som blifvit förd rörande förslaget i fraga, hafva flera dess ifriga försvarare ganska ofta begagnat sig af vissa allmänna satser, de där synts mig i hög grad ägnade att förrycka den synpunkt, ur hvilken hela denna sak rätteligen är att bedöma. Sålunda talas det ofta så, som vore det för de sa kallade privilegierade stånden och särskildt för prästeståndet icke fråga om annat än att afsäga sig en numera alldeles orättvis andel i svenska folkets representation, och man uppmanar oss att med gladt och ädelt mod nedlägga detta offer pa fäderneslandets heliga altare. I sanning, ställde sig saken sa enkelt, sa skulle for mig med ens allt mörker vara skingradt, alla betänkligheter

försvunna. I kärlek till fäderneslandet vill jag vika för ingen, och kunde jag öfvertyga mig om, att i den föreslagna nya ordningen vida bättre än i den gamla vore sörjdt för fäderneslandets andliga och materiella förkofran, för svenska folkets framgång i medborgerlig dygd, i sedlig frihet och självständighet, så skulle jag blygas vid att med en enda tanke betänka, med ett enda ord omnämna den så kallade uppoffring, hvilken man å motsatta sidan synes föreställa sig vara med någon försakelse förenad. Men just därför att jag icke förmår se alla de fördelar, hvilka på denna sida hägra i framtiden, emedan jag tror, att svenska folket, äfven inom det område, hvarom här är fråga, behöfver sitt prästestånds tjänst, just därför tror jag ock, att denna tjänst bör erbjudas, ända till dess den trampas som en värdelös sak under fötterna, och så mycket mindre torde prästeståndet kunna undandraga sig detta erbjudande, som en i lättsinne eller emot bättre öfvertygelse bortkastad rätt ingalunda betingar mindre ansvar än den, hvilken vidhålles längre, än förhållandena det kräfva. Men är detta den stämning, som behärskar både mig och de med mig i detta ärende liktänkande, så torde vi ock af våra motståndare kunna påräkna att erkännas såsom deras jämlikar i kärlek till fosterlandet, och så skola de jämväl vara benägna att tillskrifva vårt ord och handlingssätt en helt annan grund än den lumpna egennyttans.

En annan sats, som i det allmänna talet ganska ofta förnimmes, är den, att prästen desto mindre bör draga i betänkande att afsäga sig sin andel i folkets borgerliga representation, som hela den däraf betingade verksamheten alls icke vidkommer honom och således endast är till hinder för hans egentliga åliggande. Kristi rike, säger man, är icke af denna världen, huru kunna då dess närmaste tjänare och organer befatta sig med de världsliga angelägenheterna? Ja, väl är Kristi rikes princip ingalunda förklarlig ur världen, som ligger i det onda, utan har nedfallit som ett heligt frö ifrån himmeln till jorden. Men det är dock i världen, där det skall förverkliga sig, och i de timliga förhållanden, som däraf skola bestämmas. All borgerlig ordning och lagstiftning hvilar ytterst på en helig grund och betingas af ett bestämdt religiöst åskådningssätt. Men ligger väl då något förnuftsstridigt däri, att de, hvilkas ämbete ålägger dem att åt kristendomens uppfattning och förkunnande ägna hela sin verksamhet, äga en röst vid frågan om dess omsättning i den borgerliga lagen? Många af de å riksdag förekommande ärenden, säger man vidare, äro af helt profan natur, och deras afgörande förutsätter detaljkunskaper, som prästen icke äger. Men detta bevis sträcker sig längre, än man önskar. Ty ingen representant har samma intresse för alla politiska frågor

eller lika skicklighet att afgöra dem alla; och att högvördiga prästeståndet i detta hänseende skulle hafva visat sig de respektive medstånden så synnerligen underlägset, har jag icke hört någon påstå. Men säger man slutligen, att prästen icke bör dragas bort ifrån sin egentliga verksamhet, utan odeladt ägna sig åt densamma, så gäller äfven detta lika mycket emot alla andra representanter, ty ingen lärer därtill vilja utse endast dem, hvilka för öfrigt alls intet hafva att beställa. Af alla dessa invändningar, ifall de vore grundade, skulle för öfrigt följa, att det för ett representationsförslag vore en förtjänst, om det helt och hållet uteslöte prästen från all andel i den borgerliga representationen. Förevarande förslag gör icke anspråk på denna förtjänst. Det tillerkänner verkligen prästen en representationsrätt, men betraktar honom därvid icke ur synpunkten af hans ämbete, utan såsom den där är i besittning af lön eller annan pekuniär tillgång. Men emot detta betraktelsesätt har han onekligen något skäl att inlägga sin protest.

En förtjänst, pa hvilken förslaget däremot gör anspråk, är att upphäfva den förhatliga ståndsskillnaden, hvilken i Sverige säges hafva bibehållit sig som ett stycke medeltid midt i den moderna staten. Men helt visst tillskrifves här medeltiden ensamt hvad som i själfva verket tillhör hvarje tid och hvarje folk. Sasom sa ofta blifvit anmärkt, är staten ingalunda en blott sammanfattning af likartade individer med alldeles enahanda intressen. Den är en organisk enhet, som utdelar sig i skilda korporationer, stånd, klasser, verksamhetsarter eller huru man då må benämna dem. Skrifver man än på papperet, att de icke få vara till; de finnas ändock, komma alltid att finnas och att motstå hvarje nivelleringsförsök. Ty den enskilde betraktar alltid det hela i någon mån ur sin egen synpunkt, liksom hvar och en ser föremålen allena med sitt eget öga. Ingen börjar med en allmän och obestämd kärlek till fäderneslandet; han börjar med kärleken till det närmaste, till den egna verksamhetsarten, till dem, som jämte honom äro inbegripna i samma sträfvande och intresse. Men hvarje sådant intresse får mer och mer lära sig, att det endast i enheten med alla de öfriga är på en gång begränsadt och starkt, pa en gång bundet och fritt, hvarigenom utvecklas den medborgerliga dygd, som gifver hvarjom och enom sitt och låter hvarje redligt sträfvande vederfaras sin rätt. I samhällets barndom och ungdom äro de på detta sätt uppkommande standen helt få och bestämdt emot hvarannan begränsade. I mån af dess utveckling förete sig mellanformationer, och förhållandena blifva mera komplicerade. Skall nu representationen vara ett uttryck och en afspegling af samhällets

mångfaldiga intressen, så blifva de svårigheter, som den påbörjande reformen har att lösa, hvarken få eller ringa. Man kan försöka att på de gamla stånden inympa sedermera tillkomna men med dem väsentligen likartade intressen. Detta, säger man, hade hos oss ännu för någon tid sedan varit möjligt. Numera är det för sent. Jag lämnar därhän, huruvida det någonsin är för sent att göra hvad rätt är. I alla händelser står ännu en annan utväg öppen. Man kan nämligen organisera representationen på tvenne afdelningar. Den ena, tillsatt genom samfälda val, förmedelst hvilken man vill approximativt försäkra sig, att hvarje folkets rättmätiga intresse skall erhålla sin målsman. Den andra, tillsatt efter stånd, genom hvilken samhällets starkast framträdande, objektiva och väsentliga institutioner få sin rätt förvarad. Ingendera af dessa vägar har förslaget i fråga beträdt. I visst afseende kan man säga, att det icke nått sitt mål, den gamla ståndsskillnadens upplösning. Det är ännu en skillnad emellan tvenne klasser, af hvilka den ena innesluter stadens, den andra landsbygdens befolkning. Den förra är dock genom sin fåtalighet underlägsen. I grunden gifves det sålunda icke mer än ett stånd, det nu så kallade fjärde, hvilket, om det är någorlunda enigt, ensamt tillsätter hela representationen. På så sätt skall den gamla ståndsskillnaden försvinna, det gamla ståndshatet utsläckas. Sålunda faller sig allt lätt och enkelt, liksom det faller sig lätt och enkelt att sönderhugga knuten i stället för att lösa den.

Inom hvarje samhälle uppkommer förr eller senare en motsats emellan ett konservativt och ett reformatoriskt sträfvande. Det senare håller samhällsorganismen i en jämn liflighet och har däruti sin rätt. Det är i hög grad finkänsligt med afseende på allt, som håller på att föråldras och sålunda icke längre motsvarar en ny tids fordringar. Åt sig självt lämnadt, sätter det rörelsen i för hastig fart, förstör och nederbryter icke blott det föråldrade, utan äfven det, som är i besittning af full lifskraft, och verkar sålunda till fördärf. Denna fara motverkas af det konservativa elementet, hvars representanter hafva en benägenhet att slå sig till ro i det historiskt gifna och att rätt tillgodogöra all den lifshalt, som det innesluter. Under vår nuvarande representations senaste historia har detta konservativa intresse öfver hufvud haft sitt stöd i de båda så kallade privilegierade stånden. Månget förtidigt förslag har genom deras åtgärd blifvit fördröjdt, månget råämne till reformbill af dem bearbetadt och hyfsadt, mången alldeles öfverflödig motion af dem begrafven. Men oaktadt allt detta motstånd har dock, såsom man någorlunda allmänt påstår, folket gått framåt i andlig och materiell förkofran, åtminstone

har den ena frihetens skranka efter den andra blifvit upphäfd, så att jag i sanning icke vet, att någon numera är i minsta mån förhindrad i den frihet, som det till slut är värdt att hålla på, nämligen friheten att uträtta allt det goda han kan. Talar nu detta till fördel för de nämnda standen, och kunna de, ifall de pa visst sätt skola utträda ur representationen, göra det med bibehållen ära, sa hafva de endast så mycket mera skäl att fråga, hvem det är, som skall intaga deras plats och så mycket bättre fylla densamma? Men på denna fråga gifver närvarande förslag ett föga tillfredsställande svar. Tänker man sig förslagets andra kammare representera det agila, rörliga elementet, så skall förmodligen den första stå i ansvar för samhällets konservativa intresse. De garantier, den i detta hänseende afgifver, äro medlemmarnes något större förmögenhet, hvilken *kan* vara illusorisk, och en deras längre riksdagsmannaverksamhet, hvilken *kan* efter deras eget tycke förkortas och salunda icke med någon säkerhet kommer samfundet till godo. Men jämför man dessa garantier med den, som afgifves af en i representationen förvarad rätt åt de stånd i samhället, hvilka genom hela sin ställning äro konservativt predisponerade, sa torde man svarligen kunna undga att i den senare finna den större säkerheten, sa vida man eljest vill ett konservativt element och icke möjligen anser för bäst att helt och hållet göra det om intet eller åtminstone sa svagt som möjligt. Men till detta tillstånd af yttersta svaghet synes det mig reduceradt, då det vidare föreslas, att den första kammaren i beskattningsfrågor skall kunna öfverröstas af den andra, hvilken salunda blifver den ensamt bestämmande.

Uppöfver de båda riktningar, om hvilka förut varit fraga, står konungamakten med sin i svensk historia stora betydelse. Dess uppgift är att medla och döma dem emellan, att ansluta sig till den, på hvars sida rätten för tillfället befinner sig, och därigenom föra fram den till seger. Men tänker man sig nu, enligt det nya förslaget, en första kammare, som saknar alla konservativa garantier, så blifver regeringen utan värn emot ett falskt och ensidigt reformatoriskt sträfvande. Ty visserligen har den sitt i grundlagen erkända absoluta veto, men emot en stark påtryckning af årligen aterkommande riksdagar blifver denna makt mera skenbar än verklig, da den icke har nagot stöd i representationen själf. Och salunda hafva vi den för var statsförfattning hittills främmande ministerstyrelsen färdig och konungamakten förvandlad till nagot helt annat, än den enligt svenskt mannasinne bör vara. Om denna konungamaktens svaghet kan vara lamplig för länder med en helt annan historia än var, ma jag lamna

därhän. För ett folk med så starka monarkiska traditioner som det svenska är det framskymtande förhållandet onekligen alldeles otjänligt.

Hvad slutligen angår den borgerliga representationens förhållande till kyrkan och kyrkomötet, så instämmer jag i de anmärkningar, som i detta hänseende blifvit framställda af de prästerliga reservanterna inom sistlidna riksdags konstitutionsutskott. I likhet med dem tror jag, att det är kyrkomötet och icke den i konfessionellt hänseende obestämda riksdagen, som bör stifta kyrkolag, medan åter staten, som har skyldighet att öfvervaka allt, hvad inom dess område förekommer, genom sitt å lagen tecknade *placet* eller *non placet* bör afgöra, huruvida den motverkar eller icke motverkar statens eget allmänna ändamål. Och vidare tror jag, att, ifall prästeståndet, såsom man kräfver, skall afsäga sig sin nuvarande andel i representationen, det billigtvis kan kräfva, att de ståndet i nåder förunnade privilegier fortfarande blifva detsamma behållna, samt att i själfva den grundlagsparagraf, som handlar om kyrkomöte och prästeståndets privilegier, intages den bestämning, att hvad härom säges icke må upphäfvas utan i förra fallet med kyrkomötets och i senare med prästeståndets eget medgifvande.

Måste jag än på grund af förut antydda skäl motsätta mig förevarande förslag, så undgår mig dock icke den stora styrka, som det äger. Det har af tvenne riksstånd allaredan blifvit nästan enhälligt antaget och torde kunna påräkna åtminstone en betydande minoritet inom de båda öfriga. Äfven af den allmänna opinionen säges och synes det vara högt uppburet. Man kan vara fullt öfvertygad om det riktiga i sin egen mening och dock därmed stå så isolerad, att man finner sig hågad att frånträda sin lagliga rätt att göra densamma gällande. Då jag detta ännu icke gör, så beror det därpå, att jag anser hela detta högviktiga ärende på ett kortare dröjsmål ingenting kunna förlora, men möjligen något vinna. Det kan ingenting förlora, ty förslaget kan, äfven alldeles oförändradt, inom kort vända tillbaka, och hvilka utomordentliga fördelar, som för den närmaste framtiden på dess antagande skulle vara att vinna, eller hvilka vådor att förekomma, torde äfven för dess ifrigaste försvarare vara svårt att uppgifva. Däremot torde på ett kortare uppskof något kunna vinnas. Emot enskilda punkter af förslaget hafva nämligen så hvassa anmärkningar blifvit gjorda, att äfven många den nya ordningens försvarare funnit dem förtjäna uppmärksamhet och möjligen kunna föranleda någon ombildning. Vår kommunalordning, hvilken ingår som faktor i den föreslagna representationen, är ännu så

opröfvad, att den väl torde behöfva någon ytterligare tid för att bevisa, att den är stark nog för den byggnad, som därpå skall uppföras. Den allmänna opinionen har visserligen, säger man, med stor entusiasm uttalat sig, men det är dock icke i den första hänförelsens stund, som man dömer och handlar med den möjligen största inre frihet, sans och samling, och kan den beprisade entusiasmen icke ens under en kortare tid bibehålla sig och omsättas i det lugna, stadiga förtroendet, så torde den icke erbjuda någon rätt säker grund för ett beslut, genom hvilket svenska folket bryter med hela sin föregående historia och gifver sig in på alldeles nya och obanade vägar.



OM "FRAMÅTSKRIDANDE" OCH UTVECKLING

AF

CARL JONAS DAHLBÄCK.

Ordet *framåtskridande* är en känd politisk term, hvilken har sin egen lilla historia. Det är väl icke någon synnerligt gammal term, men det har likväl under sin jämförelsevis korta tillvaro blifvit så flitigt användt inom publiciteten, att det numera af mången anses för en tämligen utnött publicistisk glosa, hvilken man dessutom ej i allmänhet vill tillerkänna en afgjordt god betydelse. I och för sig taget synes dock ordet icke lämna någon rimlig förklaringsgrund till den misskredit, i hvilken det råkat. Ty att ett väsen, ett samhälle skrider *framåt* och icke *tillbaka*, har man i allmänhet ansett liktydigt med, att det *utvecklar sig;* och denna tanke innebär ju ingenting oriktigt eller oegentligt. Men om nu så är, måste anledningen till ordets misskredit i det allmänna föreställningssättet sökas i någonting för ordet självt främmande, i något dess yttre förhållande. Hvilket detta är, skall här i korthet angifvas.

Det torde icke finnas något politiskt parti, som icke anser sin uppgift vara att främja mänsklig utveckling. Så väl de konservativa som de liberala vilja utan tvifvel anses arbeta och sträfva för detta lofliga mål. Men under det de förra sätta såsom sin förnämsta uppgift att skydda och bevara allt det verkligt eller förment goda, som finnes i äldre former och institutioner, hafva de senare däremot blicken mer afgjordt riktad framåt och äro mer benägna för det gamlas upphäfvande eller afskaffande och det nyas snara genomförande. Båda partierna hafva mer än en gång gjort sig skyldiga till öfverdrifter, och efter öfverdrifterna hafva de vanligtvis bedömt hvarandra. Så hafva de liberala gärna velat karakterisera de konservativa såsom de där arbeta på den mänskliga utvecklingens hämmande eller kvarhållande i gamla, redan föråldrade och förbrukade samhällsformer; och de konservativa

hafva å sin sida icke underlåtit att stämpla de liberala såsom revolutionärer, såsom samhällets och dess formers destruktörer. Fasthåller man nu detta och därtill lägger, att det just var de liberala, som på sin fana tecknade ordet *framåtskridande*, såsom enligt deras mening bäst utmärkande detta partis politiska uppgift till skillnad från de konservativas, så har man icke svårt att förklara den misskredit, i hvilken detta i och för sig oförvitliga ord råkat. Ordet har nämligen blifvit af partiandan ofördelaktigt färglagdt och sålunda misstänkt för att beteckna den politiska riktning, som går ut på genomförande af hvarje mer eller mindre färsk nyhet, endast därför att den är en nyhet och såsom sådan medför åtminstone den vinst, att hon gör sin upphofsman ryktbar såsom nyhetsmakare. Men om det ock icke kan nekas, att en sådan afart af liberala funnits och äfven framdeles kommer att finnas, så följer däraf icke något slags befogenhet att tilldela ordet *framåtskridande* en så dålig betydelse. Om ordet granskas och bedömes i och för sig och utan all partiskhet, visar det sig vara lika godt och användbart som hvarje annat uttryck för en god och förnuftig sak.

Detta om *ordets historia*. Det torde dock icke sakna allt intresse att dröja en stund vid detta ofta begagnade och måhända lika ofta förkättrade ord och se till, hvad dess rätta *betydelse* förutsätter och innebär, eller hvad *sak* det betecknar. Då vi nu gå att härom anställa en kort undersökning, upprepa vi hvad vi nyss förut antydt, nämligen att vi här fatta framåtskridande såsom liktydigt med utveckling; och det torde vara öfverflödigt att tillägga, att det naturligtvis är med *det mänskligas* utveckling vi här ämna sysselsätta oss.

Då vi säga, att det mänskliga utvecklar sig, fatta vi detta så, att det gäller om *allt* mänskligt eller i mänsklig mening lefvande, således icke blott om den enskilda människan utan äfven om högre mänskliga väsen, såsom familjer, kommuner, nationer, folk och stater, korteligen *alla* mänskliga samhällen och personliga enheter ända upp till mänskligheten, fattad såsom ett enda väsen, hvars organiska lemmar utgöras af de förut nämnda undan för undan ända ned till individen såsom det lägsta förnuftiga organet för hela mänsklighetens lifsutveckling. Denna uppfattning har icke alltid varit erkänd för en sanning och torde t. o. m. ännu i dag vara föga allmänt beaktad. Ty om man ock medgifver, att ett folk eller en stat, lika väl som en individ, är underkastad utveckling, i betydelsen af framåtskridande till högre och egentligare former af lif och tillvaro, vill man därmed icke nödvändigt hafva

sagdt, att förhållandet skulle vara enahanda med *hela mänskligheten* eller med människosläktet i dess helhet. Den åsikt, man förut härom hyst och till en del ännu hyser, var visserligen hyllad äfven af forntida hedniska författare; men i sin mest utpräglade form daterar hon sig från kristendomens första, af lidanden, mörker och förtryck i så förfärande grad uppfyllda sekel. Ehuru denna åsikt, hvilken vi benämna *degenerations-åsikten*, onekligen innehåller ett och annat frö till viktiga sanningar, kan hon dock icke i sin helhet stå tillsamman med vår tids djupare uppfattning af historien och mänskligheten. Detta skall nogsamt ådagaläggas, då vi nu gå att i korthet angifva degenerations-åsiktens utmärkande drag.

Människosläktets första tillstånd var — heter det — ett tillstånd af *absolut* fullkomlighet, från hvilket allt slags lidande, nöd, synd och död voro fjärran, och i hvilket människan hade allt skäl att finna sig och förblifva, enär ingen sträfvan till någonting högre, ingen utveckling, såsom innebärande tillståndets förbättring, kunde komma i fråga. Detta tillstånd fortfor dock icke länge, utan blef genom släktets eller dess första medlemmars affall förändradt snart sagdt till sin rena motsats. Men så mycket än tillståndet genom detta affall försämrades, har dock släktet sedermera ännu ytterligare försämrats, med undantag af endast några få individer, hvilka utgjort föremål för den mera tillfälligtvis i människans värld ingripande gudomliga Försynens särskildt omhuldande verksamhet, och hvilkas antal mer och mer förminskas, under det försämringen eller fördärfvet både i styrka och omfattning mer och mer tilltager. Den utveckling — om man så får kalla det — som härigenom kommer till stånd, är således för släktet i dess helhet eller, rättare sagdt, för dess flesta medlemmar en gradvis tilltagande försämring, hvars sista stadium, förlagdt omedelbart bortom detta lifvets gräns, man öfverlåtit mer åt fantasien att gestalta än åt förståndet att fatta och begripa.

Med denna åsikt kunde dock icke den tänkande mänskligheten på längden åtnöja sig. I samma mån den historiska forskningen i förening med erfarenheten tydligt lade i dagen, att den mänskliga upplysningen och bildningen under tiden tillväxt och fortfarande tillväxer i både djup och omfattning, så att äfven massorna bland folket börjat tillägna sig bildningens förädlande skatter, i samma mån har man ock börjat fatta misstroende till degenerationsåsiktens riktighet. De fakta, hvilka historien och erfarenheten lagt i dagen, hafva så tydligt pekat framåt och uppåt, att åsikten om en släktets tilltagande försämring blifvit ansedd såsom foster af en sjuklig sinnesriktning i förening med bristande uppfattning

och därpå beroende misstydning af vissa tidens tecken. Hvad beträffar själfva det ursprungliga fullkomlighetstillståndet, så ligger det icke inom historiens område; ty då vi komma in på historiens mark, har fallet redan försiggått. Bibehållandet af föreställningen om ett sådant släktets tillstånd har man därför ansett endast bidraga att öfver det mänskliga lifvet och dess förhållanden kasta en dystrare skugga, än historien och erfarenheten gifva vid handen. Man har följaktligen öfvergifvit degenerations-åsikten och i fråga om människosläktets utveckling hållit sig endast till hvad historien därom lärer, nämligen att människosläktet under den allvisa Försynens ledning småningom arbetat sig upp ur det tillstånd af okunnighet och råhet, hvari det till en början befann sig, samt städse fortgått i upplysning och sedeförädling, hvaraf man helt naturligt dragit den slutsatsen, att förädlingsarbetet skall allt framgent fortgå, till dess mänskligheten hunnit fullt förverkliga den idé, som af evighet är bestämd att utgöra yttersta gränsen och målet för hennes sträfvanden, utöfver hvilken gräns intet vidare fortskridande kan anses möjligt eller ens behöfligt. Huruvida detta slutliga mål ligger inom eller utom tidens gräns — den frågan har man vanligen endast så till vida afgjort, att, därest målet icke nås här i lifvet, måste det nås i en annan lifsform; ty eljest skulle driffjädern till det mödosamma utvecklingsarbete, som redan fortgått i årtusenden, endast vara att betrakta såsom en chimär, ett inbilladt behof eller t. o. m. såsom ett bedrägeri af en högre makt. Men huruvida utvecklingen här i tidslifvet skall fortgå i *oupphörligt stigande uppåt*, såsom man vanligen älskar att tro, det är däremot någonting, som alldeles icke är påtagligt, såsom vi i det följande skola finna, då vi nu gå att försöka en på erfarenheten grundad utredning af begreppet *utveckling*, tänkt såsom en bestämning hos lefvande, mänskliga väsen.

Till en början torde det icke vara ur vägen att eftersinna, hvad vi mena med ordet utveckling, då vi använda det i rent naturlig bemärkelse eller om rent sinnliga föremal. Utveckling t. ex. af en duk eller fana förutsätter ju, att föremålet förut var *in*-veckladt eller *hop*-veckladt, ty det är just genom utvecklingens handling, som det in- eller hopvecklade föremålets partier träda i dagen och blifva åskådliga. Härvid har man således icke att tänka sig ett skapande af nagonting nytt eller ett framträdande af nagonting förut icke befintligt. Tvärt om måste för denna utvecklings möjlighet så väl föremålet självt som dess särskilda partier *äfven före utvecklingen* hafva ägt tillvaro; och skillnaden är blott den, att föremålet *genom* och *efter* utvecklingen erhaller

en annan form för sin tillvaro och verklighet, nämligen en sådan, som både är för föremålet själft mera egentlig och tillika gör detsammas detaljer mera tillgängliga för vår uppfattning. Granska vi närmare den handling, som genom ordet utveckling betecknas, kan det ej heller undgå oss, att de särskilda detaljerna eller bestämningarna hos föremålet för utvecklingen icke framträda på en gång, utan *successivt* eller efter hvarandra, och därtill i en viss ordning, hvilken hufvudsakligen beror af föremålets egendomliga natur och beskaffenhet.

Häraf hafva vi nu fått en ledning vid bedömandet af hvad som rätteligen bör förstås med utveckling i *mänsklig* mening, åtminstone den enskilda människans. Ordet får här visserligen en högre betydelse, alldenstund människan såsom ett sinnligt förnuftigt väsen är *sig själf utvecklande;* hvilket däremot icke är förhållandet med de nyss såsom exempel begagnade föremålen, duken och fanan. Men samma bestämningar återfinnas äfven här. Hvad som hos människan efter någon tids utveckling framträder såsom verkliga, d. ä. utvecklade, förmögenheter och färdigheter, det visar sig i början af hennes tillvaro såsom knappt märkbara, med hvarandra likasom till ett kaos hopblandade och i hvarandra invecklade drifter och anlag, hvilka sedermera under utvecklingens fortgang framträda efter hvarandra i tiden, i sin högre lifsform uppenbarande sitt ursprung från andens rike. Härvid får man dock icke tänka sig ett successivt *adderande* af förmögenheter för åstadkommandet af en summa, ty det andliga låter icke summera sig; utan människan är och förblir en och odelbar, oaktadt de viktiga förändringar hon i och genom utvecklingen undergår. Förhållandet med människans utveckling är så att fatta och förstå, att det i själfva verket är hon själf, som i sin helhet utvecklas på samma gång som de särskilda förmögenheterna. Detta förhållande förklaras däraf, att hon till sin andliga sida utgör en sträng organisk enhet i och af sina särskilda bestämningar.

Men hvad utgör — kunde man fråga — själfva *grunden* och *driffjädern* till hennes utveckling? Härpå svara vi, att ingen utveckling i meningen af en *själf*-utveckling skulle för henne komma i fråga, så vida hon icke vore å ena sidan ett andligt och evigt väsen och å den andra ett ändligt, förlagdt inom tidens eller den successiva tillvarelsens gränser. Allt andligt är nämligen *själf*-kraft, d. v. s. självständigt verksamt till förverkligande af sin egen fulla eller egentliga tillvaro. Tid åter är detsamma som förändring eller följande efter hvarandra af ett inom tiden fallande väsens olika tillstånd. Människans utveckling härleder sig alltså från människoandens inneboende behof att äga och njuta sin fulla

tillvaro enligt det mått, som af evighet blifvit för honom bestämdt. Men alldenstund han är försatt inom tidens gränser, måste han ock rätta sig efter tidens lagar och åtnöja sig med att endast successivt eller delvis nå målet, genom att likasom på tidslinien framlägga den ena sidan efter den andra, det ena momentet efter det andra af sitt väsens lifsinnehåll. Dock må man icke härvid föreställa sig, att det i tiden föregående momentet är *orsak* till det efterföljandes framträdande. Detta är lika litet förhållandet, som att den föregående kuggen i ett uti rörelse varande hjul är orsaken därtill, att en annan kugg omedelbart därpå följer; utan likasom hela det sig rörande hjulet, eller i främsta rummet den rörande kraften, är orsaken till så väl den ena som den andra kuggens framträdande för åskådaren, så är ock människoanden själf med sina tendenser och behof den närmaste, ehuru än mer än mindre därom medvetna, orsaken till de särskilda utvecklingsstadiernas successiva uppnående och följaktligen till hela sin utveckling.

Enär människan såsom förnuftigt väsen är medveten i sitt förnimmande och fri i sitt handlande, måste hon äfven tänkas i och med sin utveckling syfta till ett *yttersta mål*, ett sista tillstånd såsom det slutliga resultatet af hennes utvecklingsarbete. Hvilket är då detta yttersta mål, detta sista tillstånd, detta slutliga resultat? Att fullt tillfredsställande besvara denna fråga är för oss omöjligt, emedan detta sista tillstånd icke utgjort föremål för vår erfarenhet; men vi kunna dock i största allmänhet antyda dess beskaffenhet. Ty då hvarje vunnet utvecklingsresultat i själfva verket innebär, att man *delvis* uppnått det slutliga målet, måste det för oss vara möjligt att af det förras kända beskaffenhet sluta till, hurudant det senare i största allmänhet bör blifva. Vår egen dagliga erfarenhet säger oss, att hvarje fjät på utvecklingens bana framkallas af en känsla utaf brist och ofullkomlighet, af dunkelhet och ofrihet i stundens tillvaro, hvilken känsla i sin ordning föder behofvet att undanrödja alla i vägen stående hinder för vår andes fulla framträdande i ljus och frihet, efter det mått, som för hvar och en är af evighet bestämdt. Men sedan detta mått en gång blifvit fylldt, då kunna vi ej tänka oss något behof af en *fortsatt* utveckling, ty *utom* sig själf eller *utöfver* sin eviga bestämmelse kan intet förnuftigt väsen sträfva att komma. Utvecklingens yttersta mål måste alltså tänkas bestå i det fulla förverkligandet af det sig utvecklande väsendets egen andliga natur till det mått och den gräns, som för detsamma satt är. Häraf finna vi, att så väl målet som grunden och driffjädern för utvecklingen är det sig utvecklande väsendet själft, i senare fallet tänkt såsom befordrande

utvecklingens fortgång, i förra fallet fattadt såsom fullt förverkligadt. Att detta slutliga mål icke kan vara satt inom tidens gräns, bevisas tydligen däraf, att vi ännu i den stund, då vi stå redo att skiljas hädan, känna en längtan och ett behof af någonting högre och fullkomligare. Detta skulle vi naturligtvis icke göra, så vida ej någon verklig brist eller ofullkomlighet då ännu lådde vid oss.

Fästa vi oss härefter vid själfva *förloppet* af människans utveckling, så visar oss den dagliga erfarenheten, att detta icke innebär ett oafbrutet fortskridande i en enda rät linie uppåt till målet, utan utgör ett uppstigande från ett lägsta stadium till en höjd- eller kulminationspunkt och sedan ett nedstigande från denna, så att utvecklingsgången närmast kan betecknas genom en bågformig linie. Detta vill med andra ord säga, att den mänskliga utvecklingen visserligen städse är ett *framåt*skridande, men icke alltid ett *uppåt*stigande. Det synes, som skulle det ändliga väsendet icke äga kraft nog, åtminstone icke här i tiden, att *oaflåtligen* fortgå i riktningen uppåt, utan här och där behöfva taga ett steg nedåt för att sålunda hvila sig och hämta krafter för ett nytt uppstigande till en ännu högre belägen kulminationspunkt än den senast uppnådda. Betraktom blott förloppet af den enskilda människans utveckling här i tiden! Från nästan omärkbara anlag till förnuftighet, från dunkla känslor och blinda drifter öfvergår hon till den själfsvåldiga fantasiens och de godtyckliga begärens region, och därifrån höjer hon sig sedan till förståndets ljusare och viljans friare rymder; men där blir hon endast någon tid stående, och sedan börjar nedstigandet eller den s. k. regressen. Nu kallnar känslan, nu försvagas minnet, fantasiens fordom så lifliga och angenäma bilder förvissna till torra skelett, och skenet från förståndets fackla mattas mer och mer. Alla intryck från den värld man genomvandrat utplånas efter hand, alla intressen för lifvet i världen och rörelsen där inom afsvalna; och trött af vandringen höres den åldrige klaga, att tiden icke står stilla, att det gamla, af honom bepröfvade icke får äga bestånd, icke duger mer. Tiden i sin snabba flykt går honom förbi, städse iklädande sig nya former och gestalter, hvilka för den åldrige blifva mer och mer främmande. Därför känner han sig ock själf så främmande i världen, och hos honom uppstår en helt naturlig längtan att ju förr dess hellre få skiljas hädan och börja en annan tillvaro i en ny utvecklingsform, för hvilken flyttning han ock efter bästa förmåga gör sina förberedelser.

Sådant är förloppet af människans tidslif: ett stigande uppåt, till dess hon hunnit höjdpunkten, sedan en regress eller ett nedåt-

gaende, och slutligen en förflyttning ur den tillvaro, som begränsas af tidens och rummets skrankor. Detta gäller icke blott för den enskilda människan eller individen, utan för allt mänskligt lif här i världen, således äfven för de högre och mera omfattande mänskliga väsen, hvilka i och genom individerna såsom sina lägst stående förnuftiga organer uppträda och verka inom vår värld. Detta bekräftas af historien om redan förgångna folkslag, t. ex. greker och romare. Huru upparbetade sig icke dessa folk under seklernas lopp från en kaotisk början till en glänsande höjdpunkt, då de, hvartdera på sin tid och på sitt sätt, kunde sägas hafva utvecklat och förverkligat de bildningselement, som lågo i deras olika skaplynnen! Och sedan de någon tid, längre eller kortare, befunnit sig pa denna höjdpunkt och fatt njuta frukterna af sitt utvecklingsarbete — huru började de icke smaningom angripas af slapphet och ålderdomssvaghet, till dess de, hvartdera i sin ordning, blefvo kufvade af ungdomsfriskare och kraftfullare nationer och slutligen utplånade från jorden! Så gick det dem, så har det gått, och sa skall det allt framgent gå med andra folkslag, ty de maste alla, såsom lefvande här i världen, lyda tidens och förgängelsens orubbliga lag. Likasom ingen i detta ögonblick kan säga, hvar i hela världen man skulle kunna paträffa en grek eller romare af det äkta, antika slaget, så skall det ock komma en dag, då äfven vårt folk skall vara spårlöst försvunnet från jorden och endast lefva häfdens, så att säga, döda lif. Ja, samma oundvikliga lag skall ock drabba hela mänskligheten, för så vidt hennes lif faller inom tidens skrankor.

En annan grundlag för all mänsklig utveckling är den, att det lägre utvecklingsstadiet icke försvinner genom öfvergången till ett högre, utan kvarstår jämte detta och fortfar att utgöra ett integrerande moment i det helas utvecklingslif. Sa förlorar man ej den varma känslan eller den lifliga fantasien genom det reflekterande förståndets utbildning, ej den blinda driften eller det pockande begäret, därigenom att man vunnit frihet i sitt viljande och själfständighet i sitt handlande. Till och med de drifter och behof, hvilka människan har gemensamma med djuren, upphöra ej att tyrannisera henne, äfven sedan hon natt förnuftighetens höjdpunkt här i lifvet. Och likasom detta är förhållandet med individen, så företer ock ett helt folk i sitt tidslif olika utvecklingsstadier hos olika stand, klasser, familjer och individer, allt ifrån de mest bildade och humaniserade ända till dem, hvilkas lif föga skiljer sig från det råa naturtillståndet. Enahanda är ock förhållandet med det mänskliga lifvet i dess största omfattning eller hela människosläktet. Det bör därför icke väcka vår för-

våning, att människosläktet, trots sitt mångtusenåriga utvecklingsarbete, dock ännu icke lyckats höja de särskilda folken och nationerna till *samma* höjdpunkt af kultur och civilisation. Ja, vi få ej ens föreställa oss, att detta någonsin i framtiden skall blifva händelsen; ty ett sådant antagande skulle uppenbarligen strida mot människosläktets natur af att vara ett *organiskt* helt, hvilket såsom sådant ej kan existera, så vida ej de däri ingående organerna stå till hvarandra i förhållande af lägre och högre, så att lägre organer och ett lägsta städse finnas likaväl som högre och ett högsta.

De lagar för den mänskliga utvecklingen, hvilka här framställts, kunna pröfvas genom en tillämpning på kulturhistorien. En sådan tillämpning har det dock icke varit vår afsikt att här i detalj göra. Vi hafva endast velat i största allmänhet angifva betydelsen af orden *framåtskridande* och *utveckling* samt deras förhållande till hvarandra.

HVILKEN BÖR VID EN RÄTTSSTRID ERHÅLLA EN BÄTTRE STÄLLNING VID BEVISNINGEN?

ETT BIDRAG TILL UNDERSÖKNING AF FRÅGAN OM BESITTNINGENS RÄTTSLIGA BETYDELSE *

AF

ISAK SVEN LANDTMANSON.

I alla lagstiftningar gifves mer eller mindre uttryckligt en betydelse i rättsligt afseende åt besittning. Men bland dem, som ur rättsfilosofisk synpunkt behandlat frågan, hafva meningarna varit mycket delade icke blott om grunden till densamma, utan äfven om hvilken omfattning denna betydelse i själfva verket har, ja till och med om hvad som rätteligen menas med besittning. Väl har man, hvad själfva besittningens begrepp angår, allmänt utgått från det antagandet, att besittning ursprungligen innebär ett en persons fysiska maktförhållande till en sak med en på upprätthallandet af detta förhallande riktad vilja. Men i fråga om beskaffenheten af personens förhallande till saken hafva de flesta, efter romerska rätten, antagit, att detta förhållande äfven kan vara ett medelbart, nämligen förmedladt genom en annan person; i fråga om objektet för besittning hafva somliga framställt den åsikten, att begreppet *sak* får fattas så vidsträckt, att det innefattar äfven rättigheter, nästan af hvad slag som helst, under det andra vidhålla den egentliga betydelsen af *sak*, ehuru de medgifva en sådan modifikation af besittning, att vissa rättigheter, som omedelbart hafva saker till objekt, antagas såsom föremal för besittning; och slutligen hafva, i fraga om viljans beskaffenhet, somliga yrkat, att denna skall vara vilja att hafva saken såsom sin egen, för att sådan besittning, som är af rättslig betydelse, skall kunna antagas, hvilket åter af andra förnekats.

* Ur afhandlingen: »Om Commodum possessionis och Besittningsskydd» i Upsala Universitets Årsskrift 1863.

Hvad angår den omfattning, i hvilken besittning är af juridisk betydelse, så äro somliga af den åsikten, att denna betydelse egentligen framträder endast däri, att besittning påkallar ett lagligt skydd, under det andra anse, att en bättre ställning vid bevisningen af en rätt till saken m. m. äfven äro följder af besittning såsom sådan. Hvad slutligen beträffar grunden till besittningens rättsliga betydelse, så hafva några sökt uppvisa själfva besittningen såsom en rättighet. Af dem åter, som ansett besittningen i och för sig vara ett blott faktum, har en del sökt förklaringen af denna rättsliga betydelse omedelbart i statens intresse att för sin egen skull förhindra all egenmäktighet, en del däremot mer eller mindre uteslutande i ett rättsligt intresse hos besittaren själf, hvilket somliga funnit just i en rättighet till saken, för hvilken rättighet de ansett besittningen innebära en presumtion, andra åter, under förnekande af presumtionen, sökt på annat sätt förklara, hvarigenom de dock icke kunnat undgå alternativet att antingen göra besittningen själf till en rättighet eller ock göra själfva förhållandet till saken till något fullkomligt oväsentligt.

Vid en sådan ämnets beskaffenhet kan det ej vara fråga om att i ett försök, sådant som detta, gifva en ens i någon mån uttömmande framställning däraf. Utan uppgiften är att — — angifva den synpunkt, hvilken vi anse vara den riktiga — —.

— — — — — — — — — — — — — — — —

Staten är ett ändligt-förnuftigt väsende och såsom sådan verksam för ett förnuftigt ändamål. För denna hans verksamhet utgör hans förnuftiga väsende lagen. Denna statens lag får för hans organer, hvilka själfva äro förnuftiga väsenden eller personer, verksamma hvar för sitt förnuftiga ändamål, karakteren af en gräns. Det enskilda organets verksamhet för sitt förnuftiga ändamål inom denna gräns är dess rättighet. Då nu staten är verksam för sitt ändamål genom sina organer, så tillhör det honom att tillse, att ingen af de såsom hans organer verkande personerna i sin verksamhet går utöfver sitt rättsområde. En person kan emellertid göra detta, och det antingen under föreställning om utöfvandet af en rättighet eller under medvetande om en tendens emot statens ändamål. Det tillhör då staten i förra fallet att uppdraga gränsen mellan verksamhetssfärerna, i senare fallet att reagera mot den brottsliga viljan. Anklagas nu någon för ett brott, så får, då så väl staten själf som hans organer äro väsenden med förnuftiga ändamål, hvilka således ej kunna stå i strid med hvarandra, och det ej får antagas, att ett väsende med medvetande handlar mot sitt eget ändamål, ej heller staten antaga, att ett hans organ utöfvat någon handling under medveten tendens mot

statens ändamål, d. v. s. ingen får utan bevis antagas vara brottslig. Det är detta, som uttryckes i regeln: »Quilibet præsumitur bonus et justus, donec probetur contrarium.» Men om någon af en annan fordrar att få utöfva en handling såsom sin rättighet, så innebär ej den nämnda regeln tillräcklig grund för att ålägga den, som fordrar rättigheten, skyldigheten att bevisa. Ty, då ingen presumeras injustus därigenom, att han antages möjligen med orätt utöfva en verksamhet, så kunde mycket väl den, som faktiskt befunne sig i utöfningen af denna verksamhet, sakna fördelen vid bevisningen, utan att den anförda regeln därför lade hinder i vägen. Skall således icke den tvistiga rättigheten suspenderas, så måste en annan grund finnas, hvarför fördelen vid bevisningen tilläggges en af de tvistande. Men de möjliga objekterna för en persons rättigheter äro hans egna fysiska krafter, yttre fysiska ting och andra personers handlingar (deras krafter genom förmedling af deras egen vilja). Af dessa äro en persons krafter till följd af personlighetens natur omedelbart verkliga objekter för hans rättigheter. Äfven i de fall således, där de kunna göras till objekter för en annan persons rättigheter (nämligen i de fall, då det ej strider mot hans väsende såsom person), måste det antagas, att en persons krafter ej äro verkliga objekt för en annans rättigheter, tills det blifvit visadt, att en förpliktelse äger rum. Däremot äro de yttre fysiska tingen i sig rättslösa och därför möjliga objekter för hvilkens som helst rättigheter. Då sålunda ingenting i objektets natur strider däremot, så måste, där en person befinner sig i det faktiska herraväldet öfver ett sådant objekt (en sak i egentlig mening), staten tills vidare antaga att detta herravälde är rättsligt. Ty staten, såsom till sitt väsende rättslig, får ej antaga att status quo i staten är orättslig. Detta faktiska herravälde öfver ett i sig rättslöst objekt är *besittning*.

Efter det ofvan anförda visar det sig, hvar det felaktiga ligger i antagandet, att rättigheter kunna besittas. Likasom besittning af en sak består i den faktiska möjligheten att inverka på saken, så skulle besittning af en rättighet bestå i den faktiska möjligheten att utöfva den verksamhet som är rättighetens innehåll, hvilken möjlighet åter skulle visa sig i utöfningen, vare sig att denna består i en handling, som den andre fördrager, eller i mottagandet af en egentlig prestation, som han gör. Men, då både det ena och det andra kan äga rum utan att en förpliktelse ligger till grund, så får, till följd af personlighetens natur såsom i sig obunden, en förpliktelse ej antagas äga rum förrän densamma blifvit visad.*

* Tvärt om skulle man, om man ville vid obligatoriska rättigheter uppställa en analogi med besittning, kunna säga, att personen såsom sådan är i besittning

Besittning är således en persons faktiska herravälde öfver ett i sig rättslöst objekt. Men det är klart, att detta faktiska herravälde, för att kunna medföra presumtionen om det rättsliga herraväldet, ej får vara ett blott fysiskt förhållande, utan måste i sig innefatta en vilja riktad på bibehållandet af herraväldet, emedan utan en sådan vilja en rättighet öfver hufvud ej kan antagas. Men då hon finnes, måste hon antagas vara riktad på en rättighets utöfning, emedan det ej får antagas, att en person medvetet tenderar mot statens ändamål. Detta vill med andra ord säga, att besittning måste antagas vara bona fide, till dess motsatsen bevisas. Däremot är det tills vidare likgiltigt, hvilken riktning viljan för öfrigt har. Uppstår nu tvist om rättigheten att besitta saken, så har besittaren, till följd af presumtionen, fördelen vid bevisningen af rättigheten. Denna fördel består rätteligen däri, att skyldigheten att bevisa åligger motparten, ehuru han historiskt äfven uppträdt under en annan gestalt. Besittaren blifver därför efter regeln svarande vid hvarje tvist om en rätt till saken. Denna fördel torde med ledning af romerska rättens terminologi kunna kallas commodum possessionis, ehuru detta uttryck då fattas vidsträcktare än där. Men då det är just till följd af presumtionen, som besittaren har denna fördel, så är det klart att, om motparten kan visa att besittaren orättmätigt åtkommit besittningen af honom själf, så upphäfves presumtionen för besittaren och öfvergår i stället på motparten, som nu å sin sida bör betraktas såsom svarande. Kan motparten däremot visa, att besittaren orättmätigt åtkommit besittningen, men ej af honom själf utan af en annan, så bör väl äfven detta vara tillåtet, men följden af denna bevisning kan naturligtvis ej blifva den, att den som väckt talan mot besittaren får presumtionen för sig, utan blott att densamma upphäfves för besittaren och öfvergår på den, af hvilken han orättmätigt åtkommit besittningen, och att denne således nu blifver svarande mot den, som gör anspråk på rätten att besitta saken.

Emellertid kunde man tänka sig, att staten, för att förekomma den anledning till tvister, som onekligen ligger i besittningens så vidsträckta antagande såsom presumtion för en rätt till saken, för all öfvergång af rätten att besitta stadgat en sådan form,

af obundenhet af förpliktelse. Denna analogi visar sig ock vara den riktiga, om man jämför præscriptio adquisitiva med præscr. exstinctiva. Likasom genom den förra en presumerad äganderätt öfvergår till definitiv, så öfvergår genom den senare en presumerad obundenhet af förpliktelse till definitiv. Det nekas emellertid icke, att fullgörandet af en prestation kan medföra ett bevis för existensen af en obligation, nämligen så vida det tillika innefattar ett eget erkännande. Men att kalla emottagandet af prestationen för en besittning af obligationen måste anses såsom ett missbruk af ord.

hvarigenom denna öfvergang blefve fullkomligt notorisk. I sådant fall skulle naturligtvis det faktiska herraväldet öfver en sak ej medföra presumtionen om en rätt till saken. Men ett sådant allmänt stadgande skulle, äfven om det öfver hufvud läte tillämpa sig, lägga oöfverstigliga hinder i vägen för all materiell utveckling, emedan det fjättrade den fria verksamheten. Däremot kan stadgandet om en sådan form utan olägenhet införas i fråga om öfvergång af vissa slag af rättigheter till vissa slag af saker, nämligen sådana, hvilka till följd af sin beskaffenhet förutsätta ett mer permanent bruk. Vid en sak af sådan beskaffenhet kan besittaren därför ej i besittningen hafva presumtion för en sådan rättighet till saken, ehuru presumtionen om rättmätig besittning för öfrigt kvarstår.

En fraga, som efter det ofvan anförda kan synas mycket tvifvelaktig, är, huruvida någon besittning vid servituter kan antagas, d. v. s. huruvida ett sådant faktiskt förhållande, som vid servituter äger rum, bör antagas såsom presumtion för servitutsrättens tillvaro. De positiva lagstiftningarna hafva dock i allmänhet uttryckligen erkänt en sådan. Emellertid kan den ej försvaras under rubriken besittning af rättighet, emedan en sådan öfver hufvud ej får antagas. Såsom besittning af en sak åter skulle hon vara ett faktiskt herravälde öfver densamma. Men en annan (ägaren af den tjänande fastigheten) antages likväl hafva besittning af samma sak. Detta strider da mot den på riktiga grunder antagna romerska regeln: »Plures eandem rem in solidum possidere non possunt.» En förklaring af servitutsbesittningens antaglighet synes därför endast vara möjlig på det sätt, att man annorlunda bestämmer begreppet sak i detta fall. De saker, där servituter kunna äga rum, äro fastigheter. En fastighet är en sammanfattning af naturliga krafter, hvilka kunna göras användbara för ett bestämdt ändamål. Den egentliga begränsningen af en sådan sammanfattning skulle bero af dessa krafters duglighet att tillsammans uppfylla det med dem afsedda ändamål. Men denna gräns kan ej alltid sammanfalla med den pa ytan uppdragna gränsen mellan fastigheterna. Mot det missförhållande, som därigenom i vissa fall skulle uppkomma, skulle servituten kunna uppfattas såsom ett korrektiv. Att ett servitutsförhallande ägde rum mellan tva fastigheter, skulle da betyda, att äganderätten vore på det sätt delad mellan ägarne till de olika fastigheterna, att den enes äfven omfattade vissa naturliga krafter, som fölle utöfver den pa ytan dragna gränsen mellan fastigheterna, då den andres äganderätt därigenom vore pa motsvarande sätt inskränkt. Vore denna uppfattning af servituten

såsom rättighet riktig, så skulle servitutsbesittning vara besittning af en fastighet fattad i sådan utsträckning. Men äfven om på detta sätt en servitutsbesittning i allmänhet vore möjlig, så skulle det dock i konkreta fall vara svårt att bestämma, om en sådan ägde rum eller ej.

Vi hafva således funnit, att den presumtion, som besittning innebär, vid en tvist om rätt till saken yttrar sig på det sätt. att besittaren antages hafva en sådan rätt, till dess motsatsen blifvit visad. Men på samma grund måste ock staten tills vidare antaga, att ett våld mot besittningen är en violation af en verklig besittaren tillkommande rätt, och därför skydda denna rätt genom att förhindra våldet och, så vidt det låter sig göra, återförsätta besittaren i det tillstånd, i hvilket han var före detsamma. Och detta skydd måste yttra sig icke allenast så, att den egentligen lagskipande myndigheten, vid tvist om rättigheten till saken, tills vidare förordnar, att den bibehålles vid eller återställes till besittningen, för hvilken på grund af densamma presumtionen talar, utan äfven så, att en sådan åtgärd kan begäras af den verkställande makten, hvilken då, utan att afgöra om rättigheten till saken,* på de skäl, som förete sig och kunna pröfvas, tills vidare bestämmer om själfva besittningen. En verkligen possessorisk process (emedan ingenting afgöres om själfva rättigheten) uppstår således alltid, då en sådan åtgärd begäres hos den verkställande makten.

För öfrigt bör anmärkas, att ett egenmäktigt skydd för besittning, utan anlitande af laglig myndighet, visserligen också under vissa omständigheter är tillåtligt. Men detta hör väl ej egentligen hit. Ty att det är tillåtligt, vill säga, att en handling, som efter regeln betraktas såsom brott och därför af staten straffas. under dessa särskilda omständigheter icke betraktas såsom brott och därför blifver strafflös. Det är därför härvid ej fråga om någon presumtion om en rätt till saken för besittaren. Utan våldets straffbarhet beror på, huruvida det utöfvats mot den, som besittaren visste hade rätt till besittningen af saken. Själfva besittningen är sålunda här något tillfälligt.

* Dylika provisoriska förfoganden till rättigheters skyddande måste alltid i större eller mindre mån tillkomma den verkställande makten i staten. Af samma natur är den åtgärden att tillvarataga personer, som, efter en viss grad af sannolikhet, gjort sig skyldiga till större förbrytelser.

RUMMET OCH TIDEN.

EN FÖRELÄSNING

AF

VIKTOR RYDBERG.*

Mitt herrskap!

I mina tvenne nästföregående föreläsningar afhandlade jag på ett inledande och förberedande sätt frågan om hvad rummet är, hvad världsrymden är tillika med alla de företeelser, som vi med sinnesorganer där uppfatta.

Jag hoppas, att dessa föredrag kvarlämnat hos mina ahörare det intryck, att rummet, världsrymden, dock torde vara något annat, än hvad den vanliga och äfven den materialistiska uppfattningen antager, att rummet är.

Likasom den dagliga erfarenheten vill öfvertyga oss, att jorden står stilla, och att solen, manen och stjärnorna röra sig kring var planet som kring en medelpunkt, sa vill den dagliga erfarenheten öfvertyga oss, att det rum vi se är ett yttre rum, en af människans föreställningssätt oberoende, omätlig, gränslös reservoar, i hvilken tingen röra sig eller hvila. Men likasom mina ahörare, i trots af den dagliga erfarenhetens vittnesbörd, äro öfvertygade, att Kopernikus har rätt, och att jorden går kring solen, icke solen kring jorden; sa hoppas jag, att äfven de bland

* Då utgifvaren för fyra år sedan föreslog professor Rydberg att deltaga i festskriften till Boströms minne, svarade han med följande ord i ett bref:

»Det varder mig en ära att få på det sätt, som af eder föreslagits, deltaga i firandet af Boströms hundraåriga födelsedag, vare sig det sker genom något nytt från mitt skrifbord eller genom ett af eder gjordt urval ur hvad jag redan skrifvit.»

Döden hindrade honom att författa något nytt; utgifvaren har med professorskan Rydbergs bifall ur de i Göteborg 1876 hållna, hittills icke tryckta, föreläsningarna om idealism och materialism utvalt till införande i festskriften den 3:dje i ordningen.

mina åhörare, som icke närmare befattat sig med filosofien, skola, oaktadt de skenbara intygen om motsatsen, hafva i minnet, att, om en sådan utom oss och omkring oss liggande reservoar funnes, så kunde vi likväl ingenting veta därom, emedan vi själfva äro innestängda inom vårt eget nervsystem och aldrig kunna utträda ur detsamma, så länge vi äro organiserade så, som vi i detta vårt jordiska lif äro; att detta nervsystem tillför vår själ, icke tingen själfva, utan endast tecken, symboler, fenomen af tingen, hvilka tecken eller fenomen äro alldeles olika tingen själfva, så olika dem, som tonerna från en klaviatur äro olika instrumentet eller den, som spelar därpå; att ljus och skuggor, dagrar och färger, toner och dofter, värme, hårdhet, mjukhet, sötma, syrlighet och så många andra egenskaper, som vi tillskrifva tingen, icke tillhöra dem i och för sig, utan uppstå i vårt medvetande genom våra nervers egendomliga beskaffenhet; att således ett väsen med andra sinnesorganer än vi skulle förnimma världen på ett helt annat sätt än vi; att således äfven det rum vi se, den världsrymd vi se, och som synes oss innesluta alla dessa ljus- och skuggskiftningar, dessa varma eller kalla, dessa ljudande eller doftande föremål, måste vara till i vårt eget medvetande, måste vara en världsrymd i vårt inre och likasom utspänd af själen själf. Jag påpekade, att då vi äro innestängda, såsom fallet alltid är, inom vårt eget nervsystem, så gäller detta äfven om vår syn, om våra ögon, ehuru man vanligen föreställer sig, att dessa äro öppningar i vårt nervsystem, medelst hvilka öppningar själen, såsom fången i sin cell, skulle kunna skåda ut i en yttre värld och en yttre världsrymd. Naturvetenskapen har dock, såsom jag framhöll, vederlagt detta. Själens blick, om detta bildliga uttryck får begagnas, är icke riktad utåt genom de materiella ögonens öppningar, emedan i den riktningen ingenting är att se, i hvarje fall ingenting, som *kan* ses, — ty allt, som skall kunna ses, måste ha någon grad af ljus eller färg — utan själens blick är riktad inåt på de bilder, som uppstå på näthinnorna i ögonglobernas bakgrund, bilder, hvilka först genom synnervens medverkan undfå i vårt medvetande ljus och färger, på samma sätt som de först genom hörselnervens medverkan göras till ljudande och tonande föremål, genom känselnervens medverkan till tunga, hårda eller mjuka, varma eller kalla föremål och genom luktnervens medverkan till doftande — allt egenskaper, som tingen i sig själfva icke äga, ty tingen äro enligt naturvetenskapen ingenting annat än atomkomplexer, som förefinnas i en evigt mörk och stum värld och inverka på hvarandra endast medelst tryck och stöt, dragningskraft och frånstötningskraft.

Vidare påminde jag därom, att matematikerna och naturforskarne för ingen del äro öfvertygade därom, att vårt sätt att uppfatta rummet, nämligen i tre dimensioner, i höjd, bredd och djup, är allmänt giltigt, absolut sant och gällande för alla väsen. Det späda barnet och den nyss opererade blindfödde se rummet endast i två dimensioner, i höjd och bredd, och när de ändtligen börja se äfven den tredje dimensionen, nämligen djupet, är detta sätt att se dock så outbildadt, att de kunna gripa med handen efter månen och stjärnorna. Om vi andra däremot se rummet i tre dimensioner, så följer ej nödvändigt däraf, att rummet i sig själft skulle vara sådant: såsom hvarje stereoskop lär oss, kan en akt af vår själ under vissa omständigheter sammansmälta tvenne ytor till en rymd; ej heller är det visst, att föremålen i rummet hafva tre dimensioner eller de gestalter, hvari vi se dem; stereoskopet visar oss ju, att till och med så enkla synföremål som tvenne räta linier kunna, om de luta något mot hvarandra, sammansmälta till en enda, hvilken reser sig upp från papperets yta och riktar udden mot den skådandes öga. Det är, säga naturforskarne, sålunda möjligt, att det finnes väsen, som se rummet ej blott i två eller tre dimensioner, utan äfven i fyra eller fem, som således ej endast kunna tänka sig en yta under den algebraiska beteckningen a^2 och en solid figur under beteckningen a^3, utan äfven ett tredje slags, för oss ofattlig geometrisk storhet under beteckningen a^4 och a^5. Jag nämnde äfven, att åtskilliga vetenskapsmän, såsom Gauss, Helmholtz och Riemann, sökt göra denna tanke fruktbärande för matematiken.

Naturvetenskapen har salunda alltmer närmat sig den idealistiska filosofiens lära, att världsrymden, som vi se, är ett inre rum, är till *uti* vårt medvetande och icke *utom* vårt medvetande, att den är danad af vår egen andliga organisation. Denna lära är visserligen ett hårdt tal för den vanliga meningen; men de skäl, hvarpå filosofien och naturvetenskapen stödja denna lära, äro bättre grundade än bevisen för själfva det kopernikanska världssystemet, och hon har sålunda samma rätt till erkännande som nämnda system.

Ingendera läran, hvarken den idealistiska läran om rummet eller den kopernikanska läran om världsbyggnaden, kommer med den orimliga fordran, att människorna skola förändra sitt sätt att se. De yrka blott, att människorna skola göra sig andra tankar om hvad de se.

Men, torde den vanliga meningen invända, har då rummet ingen verklighet, som är oberoende af människans organisation? Är icke allt då idel sken och villa? Härtill svarar den idea-

listiska filosofien, att hvarje fenomen har sin grund, att hvarje företeelse är en symbol af något verkligt, att således äfven rummet är en symbol af något verkligt. Men allt verkligt är af andlig art, ej af materiell art, ty materien, såsom framdeles skall visas, är ingenting annat än en mångfald af krafter, och dessa krafter åter äro ingenting annat än förnimmelser uti oss själfva af något andligt. Rummet är således en symbol af något andligt, likasom ordningen och lagbundenheten mellan företeelserna i rummet är en symbol af en andlig ordning och lagbundenhet. Och fråga vi då, hvad detta andliga är, hvaraf rummet är en symbol, så har intet djupsinnigare och säkert intet sannare svar härpå gifvits än det, som uttalats af den store svenske tänkaren Boström, att nämligen rummet likasom tiden äro fenomen för oss af lifvet i det hela, af det rena bestämningslösa själfmedvetandet, som är i Gud och i alla väsenden — det lif, hvilket är det enklaste och substantiellaste i allt och likasom utgör det, hvaraf allt består — med andra ord, det lif, det själfmedvetande, hvilket förhåller sig till allt varande och alla väsen så, som rummet förhåller sig till alla de geometriska figurerna.

Däraf kommer sig då äfven, att vi i rummets och tidens natur återfinna några af de egenskaper, som tillhöra det rikaste lifvet, det klaraste själfmedvetandet, det högsta förnuftet, nämligen Gud, ehuru vi återfinna dem på ett sinnligt, ofullkomligt och brutet sätt. Det gudomliga förnuftets allnärvaro återspeglar sig för oss uti rummets allestädesnärvaro; fördenskull *måste* vi föreställa oss rummet gränslöst och oändligt, och vi kunna nu göra det utan att förskräckas och svindla öfver en sådan oändlighet, när vi dock veta, att detta är endast en symbol af den gudomliga personlighetens oändlighet. Det gudomliga förnuftets immaterialitet och oföränderlighet återfinna vi där äfven i sinnlig och bruten form, ty rummet själft är, lika litet som tiden, materiellt eller gjordt af något ämne, ej heller kunna vi tänka oss, att det oändliga rummet förändrar sig, om än alla föremål *i* rummet förändra sig och skifta. Det högsta förnuftets egenskap att vara enhet i mångfald och enhet i allhet återfinna vi likaledes i sinnlig form uti rummets ständiga identitet, eller i det, att rummet är alltid och i alla sina delar sig själf helt och hållet, samt i tidens kontinuitet.

Ej underligt då, att de forntida religionerna, de gamla folkens heliga sägner låta en aning genomskimra därom, att rummet och tiden äro företeelser för oss af något andligt och gudomligt. Hos forntidens greker var världsrymden eller himmeln den äldste guden och fader till tiden. För den bildade klassen i Kina är

världsrymden och Gud samma väsen, uppfattadt på olika sätt. Äfven sedan människan lärt sig skilja mellan Gud och sina egna sinnliga förnimmelser, bibehåller sig dock det gamla föreställningssättet däruti, att vi rikta våra blickar mot den gränslösa världsrymden, då vi bedja. En mer storartad symbol af Guds oändlighet är oss ej heller gifven, och det är den symbolen vi atra att hafva för våra ögon, då vi söka försänka vår själ i den oändliga godheten och kärleken.

Uranos är fader till Kronos — världsrymden eller himmelen är fader till tiden, sade de gamle grekerna, och vår tids naturforskare säga nästan detsamma. Hvad är då tiden? Man läser hos den gamle kyrkofadern Augustinus: Om du icke frågar mig, hvad tiden är, så vet jag hvad han är, men om du frågar mig det, så vet jag det icke. Ett är dock klart ej endast för filosofen, utan äfven för den tänkande naturforskaren, att rummet och tiden hafva sådan frändskap till hvarandra, att då, såsom det visat sig, rummet är ett alster af vår organisation eller ett fenomen *uti* vårt medvetande, måste tiden vara det äfven.

Alla naturforskare äro eniga därom, att, hade vi inga förnimmelser — inga känslor, begär eller tankar, så skulle för oss alldeles icke finnas någon tid. Vår inre värld är en städse, men med ojämn hast rinnande flod af sådana förnimmelser: af känslor, begär, föreställningar och tankar. Rakar denna flod i stockning, upphöra vi att känna och tänka, såsom t. ex. vid en svimning eller en ytterligt djup sömn, så är också tiden för oss försvunnen. Den sjuke kan ligga i dagar och veckor utan medvetande, och när han vaknar, tror han sig nyss ha tillslutit ögonen. Det ögonblick, hvari han uppvaknade, sammanknyter han omedelbart med det ögonblick, hvari han förlorade medvetandet. Den mellanliggande tiden är för honom, som om den icke funnits till. Om ett väsen vore så organiseradt, att det icke kunde hafva mer än en förnimmelse, låt oss säga: en föreställning eller en tanke, i timmen, och om denna förnimmelse eller tanke icke räckte mer än en minut och lämnade den öfriga delen af timmen, de 59 öfriga minuterna likasom blottade på alla föreställningar eller alla tankar, så skulle detta väsen icke hafva en aning om *de* femtionio minuternas tillvaro. Han skulle knyta den minut, hvarunder han tänkte eller förnam, omedelbart till den minut i nästa timme, då han åter fick en föreställning eller tanke, och medan han, ur vår synpunkt sedt, skulle hafva genomlefvat ett tidmått af tolf timmar, skulle samma tidmått för honom endast haft en längd af tolf minuter. På grund häraf har den ryktbare fysiologen Wilhelm Wundt uppställt den endast i viss mening riktiga satsen, *att tänkande och*

tid är alldeles detsamma. Hvad som är sant i denna sats, det är: att ju flera förnimmelser: sinnesintryck, känslor, viljeakter, tankar, ett lefvande väsen har, dess mer intensivt är dess tidsmedvetande, dess längre måste dess lefnad förekomma detta väsen självt. Å andra sidan således: ju färre förnimmelser vi ha under ett visst tidmått, t. ex. en dag, en timme eller en minut, dess kortare förekommer oss detta tidmått. Detta är en af fysiologien fastställd och af filosofien gillad sats, ehuru den vanliga meningen äfven här står i ett annat läger, på grund af en mycket vanlig begreppsförvirring. Den vanliga meningen säger t. ex.: Om jag sitter på teatern och ser ett skådespel med liflig handling, under hvilken jag således förnimmer mycket, så går tiden fort och synes mig kort; ser jag däremot ett skådespel med föga handling och ringa innehåll, då har jag tråkigt, och tiden synes mig lång. Detta kan visserligen vara sant, men den vanliga meningen glömmer härvid, att, då skådespelet fängslar oss, då äro vi otillgängliga för alla andra intryck än dem vi få från scenen, att alla andra känslor, begär och tankar, som annars skulle uppstå hos oss, undertryckas af detta intresse, och att vi således hafva ett jämförelsevis ringa antal förnimmelser under sådana omständigheter, medan vi däremot under ett tråkigt skådespel torde hafva lika många förnimmelser, syn- och hörselförnimmelser från scenen, ehuru dessa icke roa oss, och att dessa förnimmelser fördenskull äro i en ständig och allt annat än behaglig kamp med en hel mängd från andra håll kommande intryck och med känslor af olust och med tankar på helt andra saker än dem vi se och höra från skådebanan. Skulle åskådaren somna och sofva bort en akt i en djup och ostörd sömn, så borde han efter uppvaknandet, om han då tänkte på saken, nog komma under fund därmed, att tiden under hans sömn gick mycket fort, just därför att han därunder sof djupt och således därunder hade mycket få förnimmelser. Skulle han däremot haft en liflig dröm, så kan tiden, hvarunder han sofvit, ha förekommit honom lång nog; ty under drömmen kunna förnimmelserna, lösta ur den ordnade logikens och den vakna viljans bojor, storma genom själen med en sådan hast, att vi under en fem minuters dröm kunna genomlefva veckors tilldragelser och finna tiden mycket lång. Allt detta bevisar således fysiologernas och filosofernas lärosats, att ju flera förnimmelser under ett visst tidmått, dess längre tyckes oss detta tidmått vara, och ju färre förnimmelser under samma tidmått, dess kortare synes oss detta tidmått vara.

Vilja vi nu draga de slutsatser, som ovillkorligt följa af dessa sanningar, så komma vi till verkligen förvånande inblickar

i tidens natur och därmed äfven i fenomenens. Enligt den vanliga föreställningen är ingenting snabbare än den mänskliga tanken och i allmänhet den mänskliga förnimmelsen; men fysiologernas på rön grundade åsikt därom är en helt annan. Fysiologernas mätningar hafva ställt utom tvifvel, att nervretningens fortplantning hos den lefvande människan, från t. ex. en punkt af huden till hjärnan, icke är oändligt hastig, såsom man förr antog, utan går jämförelsevis långsamt. Medan t. ex. de eterdallringar, som förorsaka ljusfenomenet i vårt medvetande, tillryggalägga öfver 40,000 geogr. mil i sekunden, och elektriciteten i en koppartrad mer än 60,000 mil, är rörelsehastigheten i en lefvande människas nerver icke mer än 184 fot i sekunden, är alltså 5 millioner ganger langsammare än ljuset och 7 millioner ganger langsammare än elektriciteten i koppartråden. Då nu de kortaste nerverna i människokroppen icke uppgå till 1/10 meter, men de längsta till 1 meter och därutöfver, så skiftar den tid, som ett sinnesintryck kräfver för att komma till hjärnan eller ryggmärgen, från 1/168 sekund till 1/68. I ryggmärgen är ledningshastigheten ännu mycket mindre, sa att enligt fysiologernas beräkningar ett yttre intryck pa en vuxen människa kan tarfva ända till 1/3 sekund, innan det inträder i hennes medvetande. Hvad åter vidkommer den tid, som den snabbaste tanke erfordrar hos människan för att uppkomma och försvinna för en annan tanke eller en annan förnimmelse, beräknas enligt professor Wundts mätningar denna tid i medeltal till 1/8 sekund. Vår förmåga att räkna, icke högt utan i tankarna, i det vi flytta tanken fran enhet till enhet, kan i längden rätt och jämt hålla steg med fickuret, som knäpper 1/5 sekund.

Häraf följer, att man väl kan antaga för möjligt, att det finnes varelser, som förnimma ej blott hastigare än vi, utan mahända många tusen ganger hastigare än vi, likasom det a andra sidan är möjligt, att det finnes varelser, som förnimma vida langsammare än vi.

Och när man då rätt allvarligt fördjupar sig i den tanken, att redan en och samma människa kan vid skilda tillfällen och i olika sinnesstämning uppfatta en och samma tidslängd mycket olika, och att olikheten i tidsuppfattningen kan vara än större emellan människor af skilda själsanlag och utveckling, sa inser man, huru ojämförligt mycket större denna skillnad måste vara mellan varelser af olika arter, varelser, som äro helt annorlunda kroppsligt och psykiskt danade, och hvilkas lifslängd är mycket olika, t. ex. människan och dagsländan. Då sålunda *ett* förnimmande väsen kan lefva, taga intryck och varseblifva ofantligt mycket hastigare än ett annat förnimmande väsen, sa måste de

ock, ifall de mäta tiden, ja om de blott ha en dunkel känsla af tidens större eller mindre längd — då måste de ock hafva ofantligt olika tidmått, så att hvad som synes den ene som en timme, kan synas den andre långt som ett år, ja som ett människolif. Tänka vi oss nu möjligheten, att lefvande och tänkande väsen, helt annorlunda skapade än någon organism här på jorden, finnas på olika världsklot i olika delar af universum, lefvande under helt andra förhållanden än vi, förnimmande måhända med andra sinnen än vi och, om de hafva ögon, seende öfver sig ett annat himlahvalf, som nödvändiggör en alldeles olika tidmätning, så inse vi ju ock alla, att i och med dessa otaliga själar måste ock finnas otaliga olika sätt att uppfatta tiden, otaliga olika sätt att uppfatta universum, således otaliga fenomenvärldar, och den naiva tro, som de flesta människor ha på den absoluta verkligheten, och den allmänna giltigheten af det sätt, hvarpå *de* se föremålen och uppfatta rummet och tiden, torde då känna sig vacklande.

En utmärkt naturforskare, v. Bähr, har närmare utfört denna tanke i ett föredrag, som han hållit inför akademien i Petersburg och sedan offentliggjort. Bähr utgår från den anmärkning, att hela naturen, i synnerhet den organiska, lefvande naturen, är inbegripen i ett oupphörligt vardande, ett rastlöst tillblifvande och försvinnande, och att någon absolut varaktighet eller oföränderlighet finnes ingenstädes i det fysiska universum, icke ens i det minsta tidsmoment. Vi människor tycka oss visserligen förnimma mycket, som trotsar tiden. Egyptens pyramider, byggda för flera tusen år sedan, stå ju ännu och äro sig lika det ena året efter det andra. Alperna och Pyreneerna ändra föga sitt utseende under en människoålder; men allt detta beror dock på litenheten af den måttstock, som vi, dvärgartade människoväsen, lägga på tiden. Den hastighet, hvarmed varelserna förnimma eller mottaga intryck, synes hos olika djur vara tämligen proportionell till deras pulsars slag. Då t. ex. kaninen har en fyra gånger hastigare puls än oxen, så antaga naturforskarne, att han kan förnimma fyra gånger så hastigt, utföra fyra gånger så många viljeakter, då vi i en viss mening nyttja detta ord, och öfver hufvud upplefva fyra gånger så mycket som oxen eller kon på samma tid. Det inre lifvet hos de olika djurslagen, människan inräknad, förlöper sålunda med specifikt olika hastighet under samma astronomiska tiderymd, under samma dag, timme eller minut, och därefter rättar sig hvarje varelses naturliga tidmått, så vidt varelsen kan mäta eller ock blott dunkelt förnimma tiden. Endast därför att vårt eget mänskliga tidmått är så litet, vill det synas oss, som om ett organiskt väsen, en växt eller ett djur, kunde från timme

till timme, från dag till dag bibehålla sin storlek och sitt utseende, medan dock detta oupphörligt ändras.

Antag nu, att det funnes en varelse, ej mycket olik människan till sitt förstånd och sin utveckling, men hvars lefnad vore inskränkt till en månad, hvarunder han genomginge sina barnaår, sin mandom och ålderdom, men på grund af ett ojämförligt finare nervsystem kunde förnimma tusen gånger hastigare och således pa denna månad kunde förvärfva lika rik erfarenhet som människan på öfver 80 ar. En sådan hastighet i förnimmelsen är för ingen del otänkbar. Hastigheten, hvarmed en nervrörelse då fortplantades i en sådan varelses kropp, skulle i alla fall vara flera tusen gånger långsammare än elektriciteten. Den månad hon lefde skulle da förefalla henne lika lång, som 80 år förefalla människan. Och huru oerhördt olika skulle dä icke naturen te sig för henne! Ett dygn skulle förefalla henne så långt som oss $2^2/_3$ år; en timme som oss vid pass 40 dygn; 1 minut som oss 16 timmar; en sekund som oss 960 eller låt oss säga 1000 sekunder. Om man nu antager, att en ur kanonen kastad kula tillryggalägger 1000 fot i sekunden, och om man nu ihågkommer, att en af våra sekunder förefaller den ifrågavarande varelsen tusen gånger längre än oss, så skulle kanonkulan synas för denna varelse icke röra sig hastigare, än ett krypande litet barn skulle röra sig för oss, då det fortskaffade sig blott 1 fot i sekunden. Ett bantag, som tillryggalade 5 svenska mil i timmen, skulle synas henne nästan stillastående eller rörande sig med en hastighet, motsvarande för oss endast $^1/_{20}$ fot i sekunden. En fotvandrare skulle synas henne alldeles stillastående, tills hon genom längre iakttagelse utrönt, att han rör sig.

Antaga vi nu en varelse, hvars lefnad vore inskränkt till blott en tusendel af den förras, då skulle för henne gräs och blommor synas lika fasta, oföränderliga och trotsande tiden, som bergen synas oss; om knoppens svällande och öppnande på blomman skulle det väsendet icke erfara mer än vi om jordklotets geologiska förändringar; djurens rörelser skulle alldeles undfalla denna intelligens, emedan de vore alltför långsamma. Hon skulle pa sin höjd kunna genom slutsatser komma till öfvertygelsen, att djuren röra sig, likasom vi genom slutsatser ur tva eller flera iakttagelser utröna, att stjärnorna ej stå stilla på himmeln. Tänker man sig en varelse med än kortare lifstid, skulle vara toner vara för henne ohörbara; men måhända skulle hon kunna som toner förnimma samma eterdallringar, hvilka vi förnimma som ljus.

Lat oss nu omvända förhallandet och tänka oss, att människans pulsslag eller förnimmelseförmaga vore tusen ganger lang-

sammare än de äro. Ju färre förnimmelser, dess kortare förekommer oss tiden. För att vår lifstid då skulle synas oss lika lång som nu, skulle människan kräfva en lifslängd af 80,000 år. Jordens årliga omlopp kring solen förekomme oss då icke längre än 8 till 9 timmar förekomma oss nu; månen skulle inom mindre än tre fjärdedels timme ha öfvergått från ny till ny. Inom fem timmar skulle vi se vintern komma och gå, sjöarna islägga sig och åter upptina, snön bortsmälta, och inom åter några timmar skulle vi se jorden plöjd och vårsådd, gräs, blommor och åkerns gröda skjuta upp och gå i mognad, träden löfva och aflöfva sig och hösten vara inne. En svamp skulle tyckas oss skjuta upp ur jorden så snabbt som en springbrunn. Ett bantåg, som ginge 5 mil i timmen, skulle vi lika litet kunna se, som vi nu vore i stånd att se ett bantåg, som ginge 5,000 mil i timmen.* De flesta rörelser, som vi nu förnimma, skulle då undfalla oss såsom alltför snabba. Dag och natt skulle skifta för oss som en klar minut med en mörk, och solen skulle ila med stor hast öfver himlabågen.

Tänka vi oss vidare, att hastigheten i människans förnimmelseförmåga minskades ytterligare tusen gånger, då kunde hon under loppet af ett år hafva endast 189 förnimmelser, som hon dock skulle tycka vara omedelbart knutna den ena till den andra och lika skyndsamma och kontinuerliga, som vi nu tycka att våra äro det. Då fölle all skillnad mellan dag och natt bort för den människan; hon skulle icke längre kunna se solen, utan endast en lysande båge, såsom vi se en strimma, då ett glödande kol hastigt svänges rundt omkring. Växtligheten skulle skjuta upp i rasande hast och åter försvinna. Allt, hvad som synes oss nu varaktigt, skulle för denna människa eller denna varelse synas hastigt kommande och gående; men sannolikt skulle då tillika för henne framstå fenomen, om hvilka vi i vår litenhet icke hafva någon aning, fenomen, som skulle synas henne lika varaktiga, som Alperna synas oss, fenomen, som äga större tidslängd än hvad stjärnsystemen äga.

Så långt v. Bähr. Hvad denne europeiskt namnkunnige forskare här sagt är ingen fantasi. Allt är grundadt på en nykter fysikalisk beräkning, och det enda, som här icke ligger inom vår erfarenhets eller våra kalkylers krets, är den antagna möjligheten, att väsen med så snabb eller så långsam förnimmelseförmåga i jämförelse med människan skulle kunna finnas. Men detta är både tänkbart och möjligt. Vi veta ju så oändligt litet eller

* En fotvandrare, som med vanliga marschsteg förflyttar sig 5 fot i sekunden, skulle då tyckas oss ha större hastighet än ett järnvägs-iltåg.

rättare intet positivt om de lägre varelsers fenomenvärldar, som bo med oss på denna planet. Vi kunna blott med visshet säga, att de måste vara mycket olika våra. Dagsländans och maskens fenomenvärldar måste vara helt andra än våra. Hvad kunna vi då på vårt stoftgrand veta om varelser i andra världar? I stället för att tro, att de förnuftiga möjligheter, vi kunna tänka oss, såsom v. Bähr här gjort det, öfverskrida verklighetens gränser, är det sannolikt, att dessa gränser äro vida mer fjärran, än att vi någonsin skulle kunna med våra tänkta möjligheter uppna dem, förutsatt, att dessa möjligheter äro förnuftiga, d. v. s. utan logiska motsägelser.

Låt oss då för ett ögonblick gå ännu längre. Tänkom oss, att denna varelse, för hvilken 80,000 år äro såsom 80 för oss, har samma förmåga som vi, men i än högre mån än vi, att skärskåda och analysera sina förnimmelser. Vi kunna, som kändt är, sönderlägga eller analysera ett begrepp; vi kunna också analysera vissa af våra sinnesförnimmelser och finna dem då alltid sammansatta af mångfaldiga, såsom det hvita ljuset af flera strålar. De 189 förnimmelser, hvaraf hon om året vore mäktig, innehölle då som elementer allt, från det största till det minsta, som under detta år tilldragit sig inom kretsen för hennes sinnen, och kunde hon då med sin analys utsöndra dessa elementer, skulle hon därigenom lika visst få kunskap om allt det, som under denna tid händt, och som förut undföll henne. Hon, som icke omedelbart kunde se solen annorlunda än som en eldstrimma på himmeln, skulle då kunna upptäcka folkens öden, safternas spelande i trädens inre o. s. v. och mycket, som nu undfaller oss ej blott i det stora utan äfven i det lilla. De världslagar, som denna människa kunde upptäcka inom sin fenomenvärld, skulle säkerligen vara vida mer omfattande än de, som vi uppspårat, och hon skulle finna dessa lägre världslagar som slutsatser eller korollarier af de högre. Vi kunna beräkna stjärnornas ställning för artusen fram och tillbaka; men hvilken blick öfver det förflutna och det kommande skulle icke hon äga, för hvilken 80,000 år äro som 80 år? En astronom bland oss har lätt att uträkna, om en solförmörkelse inföll på den dag, när atenaren Perikles år 430 f. K. inskeppade sina trupper till Epidaurus; men den människa, om hvilken vi här tala, skulle måhända vara i stånd att inbegripa världsklotens rörelser och atomernas under samma formel och därmed uträkna världens tillstånd för många millioner år fram och tillbaka. Och dock vore hon intet annat än ett inskränkt väsen, ur stånd att fatta världen annorledes än i de former och med det materiel, som hennes sinnen gafve henne; ända vore hon ur stånd att tränga utanför sitt eget

nervsystem, för att skåda världen i dess sanning anlete mot anlete. Ändå vore hon en varelse, fången i tidens och rummets former, stående masken i stoftet närmare, än hon stode Gud.

Betraktelser som dessa äro nyttiga. De påminna oss om vår litenhet, hvilket alltid är en moralisk vinst, men de medföra äfven en filosofisk vinning. De lära oss att icke trotsa så mycket på våra sinnens omedelbara vittnesbörd om världens beskaffenhet; de påminna oss, att vår subjektiva mänskliga tid och vårt mänskliga rum och hela vår naturåskådning äro alster af vår organisation — en sanning, som den vanliga meningen har så svårt att fatta, och de leda därmed tanken till ett gudomligt förnuft, som genomskådar allt, och för hvilket tid och rum äro intet eller skulle vara intet, om ej detta gudomliga förnuft äfven genomskådade oss och väl kände de skrankor, af hvilka vi äro bundna.

INDIVIDUALISM OCH SJÄLFSTYRELSE *

AF

HANS FORSSELL.

Själfstyrelse är en jämförelsevis ny term i den politiska ordboken, men har redan hunnit förskaffa sig så många särskilda betydelser, som om den vore en af våra mest utnötta politiska glosor. Ordet ägnar sig onekligen genom själfva sin sammansättning förträffligt till mångahanda uttydningar: det innehållsrika begreppet styrelse är lika tänjbart som det stolta ordet själf, hvilket man ju efter behag kan hänföra till alla möjliga subjekter. »Själfstyrelse» är den katolska kyrkans lösen gent emot det borgerliga samfundet, som vill begränsa hennes välde, de äkta feodaljunkrarnes slagord gent emot den moderna rättsstatens anspråk på högsta domsrätt, de tyska furstendömenas och småstaternas gent emot Bismarck och det öfverväldigande Preussen. På »själfstyrelse» ropa fabrikanterna i England gent emot lagstiftningen om barnens arbetstid och skolgång; prefekterna i Frankrike gent emot ministerns nya beslutanderätt i alla förvaltningsärenden; de slaviska, ungerska och sloveniska nationaliteterna i Österrike gent emot tyskarnes välde i det kejserliga kabinettet. Och till sist kommer ju nu, i alla »politiskt mogna» samhällen, den enskilde medborgaren och talar om rätten till »själfstyrelse» icke blott i fråga om näringsfrihet, religionsfrihet, yttrandefrihet o. d., utan äfven när striden tändes om politiska rättigheter, och när folksuveränitetens kämpar förfäkta hvarje medborgares rätt att styra sig själf och alla andra genom en sedel i rösturnan. Med ett ord, »själfstyrelse» har blifvit ett mera tidsenligt uttryck för begreppet »frihet» i alla dess mångskiftande betydelser, och dess användning kan därför naturligtvis i hvarje särskildt fall underkastas den kritik, som träffar den mer eller mindre berättigade tillämpningen af sistnämnda begrepp.

* Ur en i *Svensk Tidskrift 1870* intagen anmälan af A. Nyblæi afhandling om Politisk frihet och själfstyrelse.

Men i den logiska redans och den politiska vetenskapens namn är man framför allt befogad att göra en anmärkning mot själfva denna ordets vidsträckta användning. Äfven det politiska språket behöfver en klar terminologi, ty begreppen löpa alltid fara att förvanskas, då deras beteckningar icke tillbörligen hållas i sär från hvarandra. Hvad ordet självstyrelse beträffar, är dess utbildning till en dylik ventil för alla möjliga sant eller falskt liberala tankar lätt förklarlig. Det har, såsom alla andra politiska slagord, öfver världen blifvit utkolporteradt från Frankrike, som i sin tur måst låna det från andra folk, därför att den egendomliga form af frihet, som i det ordet egentligen har sitt uttryck, just är hvad detta friheternas fordom förlofvade land nu med ens funnit sig sakna. Man har där fått syn på nya grundvalar för den politiska friheten, starkare än »le suffrage universel», starkare än »l'égalité», starkare än 1789 års »liberté». England har ju frihetens välsignelser utan att bäfva för dess vådor, men England äger, hvad Frankrike nu med bäfvan ser sig vara utan, — sin »selfgovernment». Det var om en sådan »selfgovernment» Tocqueville talade i sin »La démocratie en Amérique», ehuru senare tiders utveckling gifvit honom rätt därutinnan, att dess välgörande verkningar i detta land motverkats af de falska politiska grundsatser, som bestodo jämte den häfdvunna samfundsordningen. Det var ock Frankrikes sekelgamla brist på en sådan selfgovernment, som han så grundligt ådagalade i sitt mästerverk »L'ancien régime et la révolution», och det är under ett ljudligt återupprepande af hans fördömelse öfver den rent franska centralisationen, som de nyare mera demokratiska skriftställarne, en Raudot, en Laboulaye, en Laveleye m. fl., nu ideligen ropa på ökad *själfstyrelse.* Och *selfgovernment* har därmed blifvit hela det politiserande Europas moderna idé; man har efter bästa förmåga sökt vinna och utbreda kännedom om själfva saken, men i hvarje händelse har ju dock ordet varit att tillgå, och enär det nu så förträffligt lämpat sig för alla behof, har hvar och en skyndat sig att på den nya flaskan tappa sitt gamla vin.

Det skadar därför aldrig att erinra sig hvad detta ord egentligen och ursprungligen har att beteckna. Det mister intet af sin kraft därigenom, att det föres ifrån de politiska frasernas allmänning och begränsas inom ett eget själfständigt område; ty det har, rätt uppfattadt, en ganska storartad betydelse inom det politiska lifvet.

Det utmärker i de länder, där själfva saken finnes, hvarken något uppgifvande af statens rättshöghet eller någon inskränkning i dess lagstiftande myndighet, hvarken någon nationell splittring eller någon kyrkosamfundens suveränitet; det är icke det tekniska

uttrycket för dessa dyrbara personliga rättigheter, som engelsmännen inkorporerat i habeas-corpus-akten och rättighetsbillen, icke heller för de sociala förmåner och friheter, som vunnits genom censurens upphäfvande, hemortsbandets lösning, skråväsendets och provinstullarnas borttagande; det betecknar ej ens i egentlig mening de konstitutionella rättigheter, som tillkomma parlament och kongresser, och som man äflats att afskrifva i kontinentens författningar. Det för oss däremot ända in i den innersta kärnan af dessa folks *samfunds*-arbete; det är det ord, som angifver den egendomliga karakteren af dessa länders *förvaltning*, och som därmed ock uppdagar hemligheten af deras författningsväsen.

Frågan om självstyrelse är därför väsentligen en förvaltningsfråga, och att hon nu uppträdt på dagordningen nästan i alla Europas länder, bevisar, att man kommit till insikten om den betydelse, förvaltningens skaplynne äger för samhällenas utveckling och för den politiska friheten. Man hade tagit frihetsproblemet för lätt, då man för dess lösning fördjupat sig i författningarnas fullkomnande, ty sedan kodifieringen af de medborgerliga och politiska rättigheterna blifvit färdig, har det befunnits, att man därvid understundom likasom skjutit ett stycke utöfver den politiska verklighetens kraf. Det politiska sträfvande, som fyller hela den förra hälften af detta århundrade, finner sin naturliga förklaring i den omstörtning, hvarur det utgått, och som ju väsentligen var en reaktion mot det samhällstillstånd, där vissa klassers sociala och politiska rättigheter icke motsvarades af politiska skyldigheter, och där monarkens personliga vilja var samhällets lag. Mot privilegierna och enväldet uppställde frihetens förkämpar i Frankrike jämlikhetens och folksuveränitetens teori; deras lösen blef: de medborgerliga rättigheternas jämna fördelning samt statsmaktens utöfvande genom samtliga »delägarne i samhällsbolaget»; och ur dessa okufliga yrkanden på medborgerliga rättigheter, hvilka ströko som en stormvind öfver murken skog, framgick det begrepp om politisk frihet, som sedan gjorde sin rund genom de europeiska samhällena. Det förändrades och förbättrades, det återfördes till sundare grundsatser, men det behöll alltid i väsentlig mån detta sitt ofvan antydda skaplynne. Det utgjorde så att säga en sammanfattning af idel rättigheter: representationernas rättigheter gent emot regeringarna och valmännens i förhållande till folkrepresentationerna, de kyrkliga samfundens rättigheter gent emot staten och de troende individernas i förhållande till de religiösa samfunden, nationaliteternas rättigheter gent emot dynastierna och individernas rättigheter mot samhället och t. o. m. öfver detsamma. Framför allt samlade dock de liberala idéerna sin styrka i frågan om folkets

rätt såsom ett politiskt helt i förhållande till konungarnes och regeringarnas makt, och på detta område har utvecklingen varit särdeles rik. Man har byggt beundransvärda författningssystem och utkämpat storartade författningsstrider, man har tillvunnit sig ministeransvarigheten och befästat representationernas lagstiftningsrätt, man har fullkomnat parlamentsvalens former och utvidgat den politiska rösträtten; statsmakterna hafva blifvit delade, indelade och afdelade, och det politiska skarpsinnet har gjort allt för att uttänka en teori för jämnvikten dem emellan. Juristerna hafva försett författningarna med det tillbörliga måttet af politiska fiktioner, filosoferna hafva härledt dem ur det absoluta, och häfdatecknarne ur det förflutna. Konstitutionalismen har blifvit ett system och parlamentarismen en troslära, och det har ofta nog sett ut, som om man ansett folkens och individernas hela timliga och andliga väl bero på författningens förmåga att riktigt afväga och bestämma de politiska rättigheterna inom samhället.

Vare det långt ifrån oss att bestrida, det denna utveckling varit af den största betydelse för den politiska friheten. Men af vissa tecken vill det synas, som om den numera hunnit sin höjdpunkt och begynt lämna rum för en annan, hvilken utgår från i viss mån förändrade synpunkter.

Å ena sidan hade man hittills så mycket sysslat med teorierna för statsmaktens källa och så mycket kifvats om rättigheten att den utöfva, att man åsidosatt frågan om denna makts gränser och om det omtvistade bytets tillbörliga beskaffenhet. Å andra sidan hade man skänkt så mycken uppmärksamhet åt de konstitutionella garantierna och åt maktfördelningen mellan representation och regering, att man förglömt några af de främsta villkoren för giltigheten af dessa garantier och denna maktfördelning. Hvad båtar det väl att i frihetens namn grunda statens makt på folkets suveränitet och låta samhällets styrelse utgå från de allmänna valkretsarna, — om utöfningen af denna makt kan undertrycka all fri verksamhet i samhället och lämnar den röstande och väljande medborgaren med bundna händer i den valde härskarens våld? Hvartill tjänar det att uppfinna garantier och afväga myndigheter mellan folk och regering, — om den verksamhet, som åt hvardera tillmätes, är af så helt och hållet olika art, att regering och folk icke kunna förstå hvarandra och ständigt måste lefva i sådant ömsesidigt beroende, som endast föder misstro och ovilja? Sådana frågor har man i våra dagar begynt framställa till pröfning i det politiska meningsbytet, och i Europas alla kulturländer taga de redan den allmänna uppmärksamheten i anspråk. Å ena sidan har en skola inom statsvetenskapen, den man med skäl kunde

kalla den »individualistiska», uppträdt med bestämda yrkanden å statsmaktens inskränkning till blott och bart skyddandet af rättigheter. Å andra sidan hafva »själfstyrelsens» anhängare förvärfvat sig allt större uppmärksamhet för sina läror om styrelsens eller förvaltningens tillbörliga organisation. Det är tvenne mäktiga strömdrag i den moderna statsvetenskapen, hvilka redan i icke ringa mån utöfvat inflytande på den praktiska lagstiftningen och det allmänna föreställningssättet. De beröra hvarandra tämligen nära, men vi hafva så mycket mer skäl att hålla dem i sär, som man i allmänhet gör sig skyldig till deras fullkomliga förblandning. De äro dock så till vida väsentligen olika dessa läror, som den ena hufvudsakligen afser upphäfvande af all styrelse å de områden, där sådan icke skulle finnas befogad; den andra afser ordnandet af styrelse å de områden, där sådan icke kan undvaras. De behöfva icke strida mot hvarandra, och de förekomma ofta tillhopa hos en och samme författare, men vi måste fasthålla, att de alldeles icke betyda detsamma.

Hr Nyblæus har i sin uppsats om »politisk frihet och själfstyrelse» hufvudsakligen haft den förra frågans besvarande till sitt ögonmärke. Han har företagit till granskning de läror om statsmakten och dess gränser, som af Humboldt, Mill, Laboulaye m. fl. blifvit framställda; och enär hufvuduppgiften för dessa skriftställare varit att visa, i hvad mån den individuella och privata verksamheten kan och bör undvara styrelse eller ledning af statsmakten, har han vid sin kritik af begreppet själfstyrelse hufvudsakligen fattat detsamma ur denna synpunkt och försökt att angifva det rätta måttet för styrelsemaktens inskränkning. Han har därvid kommit att granska de bekanta lärorna om statsfördraget, samhällsbolaget och folksuveräniteten, för så vidt dessa i nämnda författares skrifter kunnat uppspåras, och vi behöfva ej säga, att förf:s lätta och klara framställningssätt förlänat ökadt värde åt den vetenskapliga bevisningen. Han har äfven i en senare afdelning berört frågorna om statsformen och representationen, och hans därom yttrade mening skulle kunna gifva anledning till åtskilliga viktiga iakttagelser, dem det dock ej är möjligt att här inrymma. I afseende å bestämmandet af statsmaktens väsen har han slutligen stannat vid den välbekanta satsen, att »statens ändamål är förverkligandet af rätten», hvarigenom han synes anse själfva måttet och gränsen för dess verksamhet vara angifna.

I full öfverensstämmelse med hr N. måste vi framför allt fasthålla, att den grundfalska uppfattning af samhällets begrepp, som i läran om statsfördraget framträder, icke kan leda till *någon* förnuftig begränsning af samhällets och individens verksamhet och

rätt. För att kunna veta gränsen mellan tvenne väsenden, måste jag först erkänna dem såsom skilda väsenden och känna dem såsom sådana. En dylik kunskap förutsätter en undersökning af den verklighet, som visar oss dem bägge, individen och samhället, i växelverkan med hvarandra; uppgiften är att i denna verklighet finna fasta hållpunkter, att i alla de tusen olika företeelserna uppleta några väsentliga och gemensamma fakta. *Ett* sådant faktum är, att den individuella verksamheten betingas af samverkan med andra: all individuell utveckling förutsätter med nödvändighet gemenskap med andra. Ett annat faktum är, att all individuell verksamhet betingas däraf, att denna verksamhet är respekterad af andra: all individuell utveckling förutsätter med nödvändighet rättigheter och motsvarande förbindelse att erkänna andras rättigheter.

Men äro samverkan med andra och rättigheter i förhållande till andra förutsättningar för den individuella verksamheten, utan hvilka denna icke vore hvad den är, så är förhållandet mellan individerna tydligen af den art, som vi kalla organisk. Att det icke kan förklaras ur individens eget väsen, vare sig man anser detta bestå uti naturlig och obunden frihet, eller uti förnuftig och pliktbunden frihet, är af vetenskapen till fullo ådagalagdt. Lederna i denna bevisning är det så mycket öfverflödigare att här å nyo genomgå, som herr Nyblæi uppsats, särdeles med afseende å rättighetsbegreppet, sammanfattat allt hvad därom kan sägas. Vi upptaga blott slutföljden af en bevisning, den vi förutsätta såsom känd. Individernas fria vilja att samverka och begränsa sig mot hvarandra kan icke vara grund till samhället, utan samhället är grunden till individernas förhållande till hvarandra och till deras gemensamma utveckling. Samhället är ett likaså fritt och själfständigt väsen som individerna, det har sin rätt så väl som individen och i första rummet rätt att uppehålla sin egen tillvaro; det har sin egen plikt eller uppgift så väl som individen, och denna uppgift är att bestämma förhållandet mellan individerna. I högsta och egentligaste mening gäller detta om det högsta samhälle vi i vår värld känna till, eller *staten*, hvilken därför måste betraktas som *rätten* själf eller alla rättigheters källa, och som tillika måste ordna den för individerna nödiga samverkan.

Men hvad vill det nu säga att bestämma förhållandet mellan individerna? Utgår man från den iakttagelsen, att den individuella verksamheten förutsätter ömsesidig begränsning mellan individerna, så blir samhällets uppgift endast att bestämma och uppehålla dessa gränser och att därigenom gifva den individuella verksamheten skydd. Så fattad är samhällets uppgift fullkomligt likgiltig för den individuella verksamhetens beskaffenhet och riktning, så

länge den håller sig inom rättens gränser; och om man allenast ur begreppet »individuell rättighet» härleder statsmakten, kan man omöjligen, annorledes än genom en ordlek, komma till någon annan dess befogenhet än den att bestämma förhållandet mellan individerna med afseende å gränserna för hvars och ens verksamhet, d. v. s. med afseende å deras själfständighet.

Vill man åter i begreppet rätt äfven inlägga betydelsen af ett riktigt eller harmoniskt förhållande mellan samhällets olika intressen och åt samhället tillerkänna makten att rikta och leda den individuella verksamheten till en dylik harmoni, då måste man taga till utgångspunkt den iakttagelsen, att all individuell verksamhet nödvändigt förutsätter samverkan med andra. Såsom nödvändig och väsentlig innebär denna samverkan förbindelser för den ena individen icke blott att respektera utan äfven att understödja den andre, och sådana förbindelser möter ju individen öfverallt i sin värld, i alla de former af samhället, i hvilka han inträder, i familjen, i korporationen, i kommunen, i staten; då han erkänner dessa förbindelser, erkänner han med detsamma sig själf vara en lem af ett organiskt helt. Men till hvarje organism hör med sådan nödvändighet den inre harmonien, det »rätta förhållandet» mellan de skilda organen, att denna harmoni är villkoret för själfva organismens tillvaro. Det är därför samhället, särskildt staten, »omöjligt kan vara likgiltigt för det sedliga kulturarbetet, då ju i själfva verket alla arter däraf väsentligen höra till den fullständiga utvecklingen af dess lif.» Det äger att *för uppehållandet af sin egen tillvaro* »tillse, att dess medlemmar ömsesidigt så understödja hvarandra, som deras förnuftiga sammanhang fordrar»; det äger med ett ord att verka för rätten — äfven i dess betydelse af en rätt eller harmonisk samhällsutveckling, att bestämma förhållandet mellan sina medlemmar äfven med afseende å samstämmigheten i deras verksamhet.

Det är denna betydelse, hr Nyblæus har gifvit åt sin definition af statens ändamål, och, såsom vi här ofvan antydt, följer densamma med nödvändighet af den uppfattning, som i samhället ser något annat och mera än ett bolag. Vi tillåta oss ock, i likhet med hr N., särskildt påpeka, huru man därförutan svårligen kan finna någon förnuftig grund för den positiva verksamhet, som man dock i våra dagar mer än någonsin ser sig nödgad att medgifva åt samhället. Icke ens Humboldt, den mest konsekvente af alla individualister, kunde komma ur denna förlägenhet. Laboulaye och Mill kunna det än mindre. Ty är statens uppgift allenast att *skydda* individens berättigade verksamhet, hvaraf då härleda den

statens verksamhet för folkupplysning, fattigvård, sjukvård m. m., som dock ligger äfven de mest individualistiska demokrater om hjärtat?

Och det är en sanning, som aldrig nog kan hållas fram för vår tids »individualister», att det nittonde seklets storartade framåtskridande i alla riktningar, långt ifrån att minska, tvärt om oupphörligt och till och med i fruktansvärd grad ökar behofven af en sådan statens positiva verksamhet för individernas välfärd.

Men på samma gång måste vi betvifla, att frågan genom nyss antydda svar är fullkomligt löst. Det ser t. o. m. ut, som om den befogenhet, man sålunda åt samhället tillvunnit, icke skulle kunna erkänna några gränser. Hvad annat än samhällets »organiska utveckling» och befordran af »förnuftsgiltiga intressen» var väl grundtanken hos de välvilliga lagstiftare, som på alla möjliga områden tilläto sig att befordra, reglementera, skydda och inskränka individens verksamhet? Har man icke beropat sig på behofvet af »ordning» vid hvarje ingrepp i individens enskilda lefverne och hushållning; har man icke alltid haft någon vacker fras om harmonisk utveckling och framåtskridande till stöd för statens skyddande vård om den nationella industrien? Och då det nu är en oförneklig sanning, att t. ex. religiositet är ett villkor för hvarje samhällsmedlems, och därmed äfven för hela samhällets, harmoniska utveckling, skall icke en statskyrkans förfäktare, för sina satser om den ortodoxa statens plikter, finna ett förträffligt stöd i läran om dess uppgift att förverkliga rätten — i betydelse af harmonisk utveckling? Mot dylika konsekvenser hjälper det knappt att åberopa, huru rätten är det »formellt förnuftiga», ty sedan man åt begreppet rätt gifvit dess nyssnämnda högre betydelse, då det icke längre betyder blott jus, utan äfven rectum eller den förnuftiga harmonien, då det icke längre utmärker blott tillåtelse till verksamhet utan äfven förbindelse till verksamhet, synes i självfva detta begrepp icke längre finnas någon säker gräns för statsmaktens befogenhet.

Frågan kan också helt naturligt icke lösas endast genom en definition af samhällets ändamål, — ty hon är ju lika mycket en fråga om medlen för detta ändamål. Här spörjes icke blott: hvad bör samhället blifva? hvarå svaret lyder: ett harmoniskt utvecklat helt; utan lika mycket: huru *kan* samhället blifva ett sådant harmoniskt helt? Man har härvid att pröfva beskaffenheten af de medel, som stå samhället till buds, och de krafter, å hvilka det har att verka. Och det säkraste profvet på befogenheten af samhällets såsom af all annan verksamhet blir naturligtvis alltid verksamhetens förhållande till det ändamål, hvilket den själf åsyftar. Kan verksamheten bevisligen icke ernå sitt syftemål, är

den ju onyttig; måste den bevisligen leda till raka motsatsen af sitt eget ändamål, är den ju ur ändamålets synpunkt oberättigad. Hr N. har användt en sådan metod vid frågan om statens förhållande till individens sedlighet och framhållit, huru hvarje statens försök att handhafva sedelagen måste leda till motsatsen af hvad sedelagen fordrar. Och om vi icke alltför mycket misstaga oss, är det just sådana erfarenheter och bevis, som gifvit själfva uppslaget till hvarje begränsning af samhällets arbete för kulturens ledning och befrämjande. Hvad är kärnpunkten i alla de stora och små ekonomisternas angrepp på protektionism och statsindustri. — om icke beviset, att denna samhällets verksamhet för industriens befordran, ledning och skydd under vissa förhållanden med nödvändighet leder till raka motsatsen af hvad den åsyftat; att den vard, som säger sig vilja uppehålla lifvet, i stället gifver döden? Och hvad är vår utgångspunkt, då vi bekämpa t. ex. det religiösa bekännelsetvånget, om icke den alltmer klarnande insikten därom, att all dylik tvångsverksamhet från samhällets sida är icke blott ändamålslös utan ändamålsvidrig, enär själfva uppgiften, religionens förverkligande, endast löses genom individens personliga och direkta förbindelse med sin Gud. Vi kunna svårligen påstå, att samhället icke äger *formell* rätt att beskatta konsumenten för att befordra industrien, ty ett dylikt förnekande skulle äfven upphäfva samhällets rätt t. ex. att beskatta den barnlöse för att befordra barnaundervisning och alltså bevisa mer än vi vilja bevisa; men vi kunna med allt skäl påstå, att producenter så väl som konsumenter äga rätt att slippa det tvång och det skydd, som ligger i en dylik beskattning, om detta tvång och detta skydd kunna visas vara skadliga för det hela och dem alla. Och på samma sätt måste bevisföringen anordnas för hvar enda en af de sociala friheter, som den individuella verksamheten vill tillkämpa sig uti samhället; man skall ådagalägga, huru den förra bättre än det senare vinner det gemensamma ändamålet, en harmonisk utveckling. Så t. ex. i fråga om undervisning och folkupplysning. Man menar icke allvar, då man stundom säger, att staten icke har något att göra med denna angelägenhet, eller att han för densammas befordrande icke får åtaga sig ansvar och ledning; men man har en mycket allvarlig uppgift, då man söker visa, huru denna verksamhet måste ordnas för att icke förkväfva upplysning i stället för att befordra densamma; då man, utgående från den sanningen, att familjen dock är den som i första hand har förbindelse och intresse att befordra barnens undervisning, därifrån drager den slutsatsen, att hvarje åtgärd af staten eller kommunen, som minskar denna plikt eller detta intresse, i själfva verket motarbetar den utveck-

ling, den afser att befordra. Det är icke möjligt att bestrida statens rätt att stifta lagar och använda skatter för undervisningsväsendet, men man kan påstå, att i mån af sin större lifskraft, i mån af sin högre förmåga att motsvara kännbara behof, skall den fria undervisningen tränga sig fram vid sidan af — och stundom framom — den officiella.

Är denna uppfattning riktig, så följer däraf, att frågan om samhällets befogenhet att verka för det helas utveckling icke kan erhålla något allmängiltigt eller rent filosofiskt svar. Statsvetenskapen har alltid något i sig af naturvetenskap; dess filosofiska del räcker icke till för att afgöra de spörsmål, som det verkliga lifvet oupphörligen framställer på lagstiftaren och statsmannen. Frågan om beskaffenheten af den verksamhet, samhället i hvarje fall äger att utöfva, beror på beskaffenheten af de krafter, å hvilka samhället har att verka, och kännedomen om de medel, det har att använda. Civilisationens utveckling förändrar de förra och gifver en allt klarare insikt om de senares art och betydelse. De vetenskaper, som analyserat den empiriska verkligheten, framför allt nationalekonomien, ha därför lämnat viktiga bidrag till frågans lösning; men ingen vetenskap kan förespå, huru denna verklighet i en aflägsen framtid kommer att gestalta sig. Endast så mycket kan förutsägas, att, huru långt man än må komma med förändringar uti samhällets positiva verksamhet för befordrande af en harmonisk utveckling, — redan den uppgiften att bestämma gränser för individernas verksamhet och skydda dem därinom innebär en fordran å statsmaktens självständighet, som vederlägger alla dessa grumliga föreställningar om statsmaktens fortgående amortering, hvartill individualismen så ofta gör sig skyldig.

För individualismen, hvars problem vi här i största korthet hafva antydt, betyder sålunda självstyrelse hufvudsakligen detsamma som individuell självverksamhet. Men för detta begrepp är ordet »självstyrelse» obestridligen mycket illa afpassadt, enär det tydligen hänför sig till ett helt annat subjekt än individen. Ty »styrelse» betecknar, om vi begagna ordet rätt, just den för *samhällen* egendomliga lifsyttringen och består i användandet dels af skatter och dels af personliga krafter för ett samhälles ändamål. Vid tal om självstyrelse i egentlig mening måste man därför alltid afse något samhälle såsom verksamhetens subjekt.

Det är också icke individers utan i främsta rummet *samhällens* fri- och rättigheter, som äro i fråga vid de ifriga yrkanden å *decentralisation*, som nu höras i en stor del af Europa. I de länder, där alla skatter upptagas och användas, all personlig verksamhet för samhället utöfvas genom staten, dess regering och dess ämbets-

män, där således i själfva verket intet annat samhälle än staten finnes till, har erfarenheten allt tydligare ådagalagt, att denna verksamhet varit förstörande icke blott för individernas frihet utan äfven för statens egen makt, och man har begynt eftersinna, om icke detta kunde bero på något väsentligt förbiseende af grundvillkoren för detta samhälles lif. Och hvad man lättast kunde finna var, att, då hvarje stat helt naturligt sönderfaller i grannelag, hvart och ett med sina gemensamma behof, så måste det vara felaktigt att frånkänna dessa all befogenhet att verka för fyllandet af dessa behof.

Likasom, säger man, individens sträfvan efter förkofran är drifkraften för hans egen och därigenom medelbart äfven för samhällets välstånd, salighetsträngtan ett villkor för religionens förverkligande, och likasom familjens intresse för barnens uppfostran är förutsättningen för undervisningsväsendets sunda utveckling, så måste väl ock *kommunens* intresse för fyllande af egna samhällsbehof vara villkoret för dess ändamålsenliga styrelse. Kommunen är närmast till att känna och ansvara för dessa samhällsbehof, liksom individen och familjen äro närmast till att känna och ansvara för sina behof. Och hvarje styrelsens organisation, som förkväfver detta intresse och denna känsla af ansvar, gör sig därmed skyldig till att motverka sin egen uppgift, är således ur själfva ändamålets synpunkt oberättigad. Likasom man för individen yrkar rättighet till fri ekonomisk verksamhet, till fri religionsöfning, till fri utveckling af sina anlag, så yrkar man nu för kommunerna *rätt* till fri styrelse af egna samfundsangelägenheter, rätt att upptaga och använda skatter, att tillsätta och utöfva ämbeten.

Emellertid ligger här en förvillelse nära till hands, hvilken knappast är mindre fördärflig än centralisationens. Ingenstädes hafva kommunernas anspråk framträdt med större styrka än i Frankrike, hvilket ju också har sin naturliga orsak däri, att ingen stat med sådan hänsynslös följdriktighet dristat tillintetgöra dessa samhällens fria styrelsemakt. Hvad man här i första rummet måste yrka var kommunernas rätt att vara samhällen, att lefva sitt eget lif. Men de omåttligt undertryckta rättigheternas fordringar äro sällan förnuftigt begränsade. Det är därför ej ovanligt att se decentralisationens förkämpar i Frankrike för det nu så strängt centraliserade kejsardömet öppna utsikten mot en framtid af republikanskt-federativ författning eller med hemlig afund blicka tillbaka på den gamla regimens landskapsförfattning; man synes vid den åsyftade upplösningen ofta tänka sig hela den centrala styrelsens organism ersatt genom kommunernas fristaende

och af valkollegier beroende förvaltning. Och de, som i det öfriga Europa hämta sin politiska visdom från den franska dagpolemikens liffulla skriftställare, äro naturligtvis genast redo att orda om den »federativa principens» höga betydelse. Häri ligger en förvillelse, beroende på en af dessa rent franska begreppsvolter, hvaraf vi under senaste århundrade haft så många skadliga företeelser i de politiska frågorna. Med den moderna termen »decentralisation» har man i senare tid t. o. m. tagit sig för att utmärka sådana åtgärder som den österrikiska helstatens upplösning i skilda landsdelar, och vi hafva nyligen sett den använd för att antyda den riktiga lösningen af den skandinaviska enhetstanken. Man synes sålunda i »decentralisationen» hafva fått en sannskyldig upplösningens princip: — det behöfdes blott att tillämpa på kommunerna den falska individualismens lära om individens obegränsade och ursprungliga frihet.

Tydligen beror allt detta på en förväxling af begrepp. Det har dock hittills i lagstiftningens och lagskipningens makt funnits ett säkert kännetecken, hvarigenom man kunnat skilja *stater* från *kommuner*, och det vore helt visst en grundfalsk sträfvan att vilja eftergifva något af denna statens myndighet eller utvidga kommunens självständighet till suveränitet. Så länge man vidhåller nämnda grundsats, betyder decentralisation endast kommunernas frigifvande till egen styrelse inom de af *staten* gifna lagars gränser; då däremot konfederation ju betyder suveräna staters förbund. Och det torde särskildt i vår tid vara af vikt att vid alla dylika vare sig upplösnings- eller föreningsprocesser strängt fasthålla detta *stats*-begrepp, som från bägge hållen så gärna lämnas ur sikte. Ett genom nationella splittringar försvagadt rike, som eftergifver något af sin statsenhet, decentraliserar sig icke, det står blott på öfvergång till att sönderfalla i flera stater, och i Europa sker dylikt helst så, att de lösgjorda delarna attraheras till starkare statsenheter. Nationellt befryndade riken, som vilja förbinda sig genom ömsesidiga eftergifter af sin statssuveränitet, böra icke bedraga sig med föregifvandet, att de tillämpat decentralisationens princip, ty de måste sträfva att blifva *en stat*, så vida de ej skola försvagas genom det oenighetsfrö, som gömmes i hvarje delning af suveränitet. Och hvarje stat, som njuter den oskattbara lyckan att äga en på historisk utveckling och naturlig förvantskap grundad nationell enhet, skulle bortkasta ett af sina viktigaste lifsvillkor, om han öfvergåfve det ringaste af den politiska enhet, som i lagstiftning och rättskipning finner sitt uttryck. Denna grundsats torde icke annorledes kunna förändras än på sin höjd så, att de själfstyrande kommunerna undfå befogenhet att inom lagens gränser och under lagligt ansvar utfärda gällande förord-

ningar och ordningsstadgar. Ty så länge man ännu åt något slags samhälle tillerkänner befogenhet att positivt verka för befordrandet af allmänt väl, måste detta syftemål vara hela folkets harmoniska lif, och det kommunala samfundet därför vara bundet till statens allmänna lagar. Och så vida man blott skarpt fasthåller, att all dylik samhällsverksamhet består i skatters utkräfvande och användning, och att den sålunda innebär ett tvång öfver individen, är det gifvet, att individerna, som tvingas, måste äga något skydd mot godtycke; men den protest mot statsstyrelsens godtyckliga makt och faderliga välvilja, som ledt till yrkanden å kommunernas frihet, skulle i sanning hafva medfört sorgliga följder, om den endast gjort individerna beroende af godtycket hos en kommunalmajoritet eller en kommunalämbetsman. All styrelse är utförande af lag, och staten skulle upplösa sig själf, ej blott om den åt kommunen afträdde sin lagstiftningsmakt, utan äfven om den underläte att upprehålla sina lagar och öfvervaka deras fullgörande.

Det är icke vår afsikt att här deducera kommunalförvaltningens hela rättssystem, men det torde i synnerhet hos oss icke vara ur vägen att framhålla vikten af denna den nationella rättsstatens enhet, emedan vi för icke länge sedan hört ifriga yrkanden på öfverlatande till landstingen eller till städer och socknar af rätten att själfva bestämma beskattningens grunder. Hvad det senare förslaget beträffar, torde det vara lätteligen insedt, att då beskattnings*grunden* är beskattningens egentliga *rätts*fråga, vore dess bestämmande genom en kommunalmyndighet detsamma som öfverflyttande af suverän lagstiftningsmyndighet från staten på kommunen. Och hvad landstingets befogenhet angår, torde knappast någon angelägenhet vara viktigare än den att skydda den unga skapelsen för den brådskande välvilja, som icke vet, huru illa den vill.

Vi hafva icke ansett oss behöfva skildra den centralisation, som i Frankrike, säkerligen icke utan skäl, gäller för att vara roten och upphofvet till allt ondt. Med Tocquevilles vetenskapliga utredning och Laboulayes ljungande satirer är den bildade allmänheten länge sedan förtrogen, och äfven sådana arbeten som Raudot's, Barantes, Simons, L. Steins och Eötvös' äro säkerligen för manga af våra läsare kända. Under de sista tio åren har man ju knappt kunnat öppna en tidning eller läsa tio sidor i en fransk broschyr, innan man fått en karakteristik eller ett anathema öfver »centralisationen» och »byråkratien»; vetenskapen har dissekerat dem, romanen begagnat dem till motiv, dramat infört dem pa scenen, och i Paris hafva de besjungits af gaminerna. De äro sålunda gamla bekanta, och hvad särskildt oss svenskar beträffar, hafva vi med så stor flit bedrifvit dessa främmande social-patologiska under-

sökningar, att vi stundom förråda något af den för medicinæ studiosi egendomliga manien att pådikta sig själfva vissa sjukdomssymptomer, som de i böcker finna beskrifna. Det skulle i sanning icke vara ur vägen att ägna någon uppmärksamhet åt denna hos oss så vanliga benägenhet att göra franska reflexioner öfver svenska förhållanden, sedan man proppat sin svenska hjärna full med bilder från Frankrikes samhällslif. Men sådant skulle fordra ett helt kapitel för sig.

Däremot är det oss angeläget att betona, huru man med yrkandet på kommunernas *frigörelse* ännu icke kommit till själfva kärnpunkten af den »selfgovernment», som är motbilden till det franska samhällets styrelse. Decentralisation är visserligen motsatsen af centralisation; men den centraliserade styrelsen har ännu ett väsentligt kännemärke förutom dess stränga beroende af en styrande vilja, och man har därför visst icke träffat det rätta botemedlet mot centralisationen endast i det lättfunna receptet: »befria kommunerna från ministerns eller regeringens förmynderskap»! Centralisationens grundvillkor och väsentligaste kännemärke är, att *all* styrelse eller förvaltning inom ett sålunda styrdt samhälle fattas såsom ett *särskildt yrke*; häri ligger den så illa beryktade byråkratiens enkla hemlighet. Och grundvillkoret för självstyrelse ligger däremot i förverkligandet af en helt annan princip. Det är därför, som all »selfgovernment» är så svår att förverkliga, det är därför densamma är så obegriplig för de franska skrifställare, som tro, att allt är väl beställdt, så snart blott regeringens eller prefektens makt förminskas, eller generalråden erhålla större *politisk* betydenhet.

Det är också i detta hänseende, som de liberala *författnings*-reformerna mest gått på sidan om verklighetens kraf. En rent byråkratisk förvaltning kan mycket väl stå tillsammans med den mest utbildade liberala författning; den rubbas icke af den strängaste ministeransvarighet, och den frodas förträffligt under skyddet af parlamentariskt partivälde; den synes endast vinna styrka genom den allmänna rösträttens vidsträckta tillämpning, och den är alldeles obesvärad af frågan, om statschefen skall vara ärftlig eller valbar, ansvarig eller oantastlig. Äfven i länder, där folksuveräniteten är erkänd som statsmaktens grund, har den byråkratiska förvaltningsorganismen visat sig duglig som det suveräna folkets verktyg, ett förhatadt och förbannadt verktyg måhända, men alldeles oundgängligen nödvändigt; tillfälligtvis beroende af en uppbrusande representation, men på längden behärskande ett söndersplittradt folk. När saken drifvits på sin spets, botar ett dylikt samhälle sina refvor med en våldsam revolution,

som i frihetens namn upphäfver bestående ämbetsmyndighet; men som denna myndighet dock befinnes oundgänglig, kallas den af den triumferande folkfriheten genast tillbaka, och den oförsonliga striden mellan stat och folk, mellan publik och privat auktoritet begynner å nyo.

Utan tvifvel beror ett sådant förhållande på ett misskännande af den politiska frihetens väsen. Politisk frihet betyder dock icke detsamma som social frihet eller personlig frihet, ehuru hon strängt taget är grundvalen för dessa bägge; hon hänför sig icke till individerna såsom sådana utan till folket såsom ett helt, och rätteligen torde hon kunna betecknas såsom ett folks förmåga att genom egna organ samverka för publika ändamål, hvilket vill säga detsamma som att *styra sig själft*. Allt beror nu blott pa uppfattningen af detta senare begrepp. Man har, såsom vi ofvan antydt, i senare tider alltför mycket identifierat *självstyrelse* med utöfvande af politisk rösträtt vid valurnan och lagstiftning eller bevillning i parlamenten, ty därmed är begreppet styrelse alls icke uttömdt. Styrelse är icke blott angifvande af allmänna grundsatser och nedskrifvande af lagar, det är den stundliga tillämpningen af dessa lagar inom alla ett samhälles delar, det är själfva förverkligandet af samhällsviljan i alla lifvets mångfaldiga riktningar; och det är i denna konkreta verksamhet, som den politiska maktens verklighet ligger. Det är just därför, som ett folk, hvilket uppdrager all sin styrelse och förvaltning åt en aflönad ämbetsmannakår, aldrig lyckas komma i åtnjutande af den inre harmoniska styrka, den orubbliga själfkänsla, som är den politiska frihetens kännemärke, hur mycket det än i den vidsträcktaste rösträtt och den mest regelräta parlamentarism må tycka sig hafva styrelsen i sin hand och själft vårda sina angelägenheter. Ty allt detta är dock, ensamt för sig, endast skuggbilden af politisk makt och politiskt lif och kan finnas äfven där, hvarest fullständig brist på förtroende råder mellan ämbetsmän och folk. Grundfelet i alla byråkratiskt styrda samhällen är den skarpa och oförsonliga skillnaden mellan det publika och det privata, mellan ämbetsman och medborgare, genom hvilken det allmänna folkmedvetandet afvänjes från sunda begrepp om samhälle och stat, hvarigenom representationen blir en härd allenast för stridiga enskilda intressen och den föreställningen uppkommer, att folkfriheten förlorar allt hvad samhällsmakten vinner, så att konflikten mellan folk och regering omväxlande upplöser sig i anarki och despotism. Och hvad betyder i ett sådant samhälle utvidgningen af de medborgerliga rättigheterna, utsträckningen af den allmänna rösträtten, den enda makt, som folket åt sig behåller? Ingenting annat än skärpandet

af motsatsen mellan styrande och styrde, mellan dem, som utöfva samhällsmyndighet, och dem, som hafva skenet af att uppdraga densamma. Den gör ingenting annat än inför på den politiska arenan nya samhällsklasser, hvilka endast med större misstroende betrakta maktens innehafvare och endast ännu mera äro af dem beroende.

Den antydda konflikten framträder naturligtvis i sin största skärpa, när det byråkratiska systemet är genomfördt till en väl ordnad och starkt centraliserad styrelsemekanism. Den minskas i samma mån, som denna centrala styrelsemakt brytes sönder, och staten åt kommunerna öfverlämnar den frihet och självständighet, hvartill de hafva en naturlig befogenhet. Men det är ännu ett stort steg från en sådan upplösning af en centraliserad styrelse till en verklig självstyrelse. Det båtar i sanning föga att splittra en centraliserad byråkrati för att i stället få en kommunal byråkrati, som skulle äga alla den förras fel, utan att äga dess förtjänster. Kommunernas frigörelse betyder knappast ett politiskt framsteg, om det kommunala samhällslifvet återföder nyssnämnda motsättning mellan ämbetsmän och private, om det kommunala ämbetet, liksom statsämbetet, blir aflönad tjänst, och medborgarens verksamhet inom kommunen, liksom inom staten, är inskränkt till omröstning och val. Men den betyder oändligen mycket, om den kommunala självstyrelsen fotas på den private medborgarens lagliga *förbindelse* till tjänstgöring i samhällets värf, om det kommunala ämbetet blir olönadt, hedrande uppdrag, om kommunalstyrelsen, så att säga, blir en tillämpning af konskriptionssystemet i och för fredens värf.

Det är häruti självstyrelsens största betydelse egentligen är att söka. Det är den, som i verkligheten »förlikar det publika och det privata» genom att upptaga och uppfostra medborgaren i samhällets tjänst, genom att grunda samfundslifvet på den medborgerliga *plikten* och ej blott på de medborgerliga rättigheterna. Den utgör så till vida ett fullständigare genomförande af den politiska personlighetsprincipen, att den icke tillåter medborgaren afbörda sig sin skuld till samhället genom en penning till uppbördsmannen och en sedel i rösturnan, utan äfven uppfordrar honom att betala med sin person, och den stärker samhället genom att förena dess medlemmar i den hvardagliga utöfningen af allvarliga samfundsplikter.

Med en sådan uppfattning af självstyrelsens väsen är det icke svårt att se, i hvilka samhällselement den hufvudsakligen måste hafva sitt fäste.

Hvarje samhälle kräfver för sitt bestånd mänskligt arbete; dels arbete för individens förkofran, dels arbete för samhället och

i dess tjänst. Intet annat än arbete *för* samhället och i dess tjänst förlänar politiskt värde och politiska rättigheter; blotta sträfvan för individuell förkofran medför icke andra rättigheter »än dem individen äger såsom *sådan* och i hvilka samhället icke får ingripa». Det är genom utgörande af bidrag till ernående af samhällets syftemål, som individen blir politiskt berättigad, och dessa bidrag bestå dels i arbetsresultat (i våra tider = penningar), dels i personligt arbete för dessa ändamål. Det är icke »den naturalhistoriska» egenskapen af att uträtta mänskligt arbete, som skänker politiska rättigheter, utan den sociala egenskapen af att deltaga i samhällets arbete. Personlighetsprincipen inom politiken ligger med ett ord vida djupare, än att den skulle härleda de politiska rättigheterna ur »människovärdet».

För häfdande af vår ståndpunkt måste vi dock fortgå ännu ett steg i bestämmandet af det viktiga begreppet »arbete för samhället» till skillnad från »arbete *i* samhället».

Var tids nationella stater hafva gjort en mycket viktig tillämpning af personlighetsprincipen, då de i afseende å fäderneslandets försvar icke stannat vid anspråk på medborgarnes skattebidrag, utan i främsta rummet fordra deras personliga deltagande i denna verksamhet för samhället; då de grundat sitt försvar icke på krigstjänst mot aflöning, utan på medlemmarnes samhällstjänst genom uppoffring af personlig kraft. Man har därmed tillvunnit värdighet åt medborgaren och fasthet åt sålunda försvarade stater. Man har därmed åt de medborgerliga skyldigheterna förlänat en djupare betydelse och åt samhället medgifvit en större makt. Man har betagit arbetet för samhällets försvar denna karakter af privat affär, som medföljer aflöningen och strids*yrket*, och man har betagit medborgaren den föreställningen, att hans plikt till staten är afbördad med den del han afstår af sitt eget arbetes vinst. Den legda försvarsstyrkan har därigenom blifvit nedsatt till en makt af andra eller tredje ordningen, och både staterna och individerna hafva vunnit därpå.

Den allmänna värnplikten har också alltmer blifvit erkänd som ett grundvillkor för de moderna staternas bestånd; den är uttrycket för ett inre och väsentligt samband mellan stat och folk, då den hvilar på den grundtanken, att samhället för sina ändamål äger att taga individens personliga krafter i anspråk. Hvarför skulle icke samma grundsats gälla äfven på det civila området; hvarför skulle den icke där vara af samma väsentliga betydelse för samhällets lif? Utan tvifvel är han lika berättigad såsom grundsats, och om man rätt betänker saken, är han den enda, som kan på det civila området till en viss grad ersätta byråkratien, liksom

han ensam på det militära området kan begränsa militärväldet. Ty bägge dessa makter i samhället hafva till gemensam förutsättning samhällstjänstens *utlegande*. Bägge fylla de en uppgift, som omöjligen kan lämnas å sido; bägge utveckla de en verksamhet, som innebär uppoffring af personliga krafter; för dem bägge är det ett gemensamt drag, att deras tjänster till samhället utgöras mot ersättning och lön. Ingendera kan undanträngas, utan i den mån som det arbete, hvilket af dem förrättas för lön, af den private medborgaren öfvertages såsom en *skyldighet* och till utöfvande under samma lagliga ansvar och förbindelser.

Oss synes det, att självstyrelsen i främsta rummet beror på möjligheten att genomföra nämnda grundsats. Det är åtminstone denna princip, som åt det engelska samfundet gifvit dess egendomliga prägel, och som är grunden till den *selfgovernment*, hvars namn ljuder i Europas frihetsprogram. Det är den, som fostrat denna individens samhällsduglighet, hvarpå England, liksom det gamla Rom, har lefvat: det är den, som där uppehållit den känsla för de medborgerliga plikterna, hvilken i ett land sådant som Frankrike ersättes af begäret efter jämlikhet i rättigheter. Det är onekligt, att ju mera man kan göra medborgaren delaktig i det stränga arbetet för samhällets ändamål, desto mera skall solidariteten mellan dem bägge befästas; och oss synes det äfven vara klart, att ju mer man kan begränsa anspråken på ersättning för dylik verksamhet, desto klarare skall den framträda såsom en uppfyllelse af medborgerlig plikt.

Man skall naturligtvis säga oss, att denna princip är aristokratisk, och att den sanna demokratien måste betala allt samhällsarbete, på det att äfven den fattige och ringa måtte åtnjuta sin rätt att deltaga i arbetet — och undfå betalning därför. Vi kunna därpå endast svara, att det är samhällets intresse af att erhålla fullgod tjänst, som är självstyrelsens ögonmärke, och icke medborgarnes intresse af att erhålla goda tjänster; att de politiska rättigheterna aldrig böra betyda annat än rätt att utöfva skyldigheter i mån af förmåga. Hvarje demokrati, som förbinder aflönade ämbeten med allmän val- och rösträtt, skall också utan tvifvel förr eller senare se den allmänna rösträtten begagnad som medel för erhållande af vinstgifvande ämbeten.

Fasthåller man nu blott, att självstyrelsen väsentligen beror därpå, att arbetet för samhället utföres såsom en medborgerlig *skyldighet*, inses lätt, af hvilken vikt det är att betona skillnaden mellan arbete *i* samhället och arbete *för* samhället. Det senare förutsätter så mycken frihet från omsorgerna för lifvets uppehälle, att en del af den personliga arbetskraften kan användas för samhällets behof,

och då frigörelse af personlig arbetskraft nödvändigt förutsätter en viss grad af egendom, följer däraf, att de genom egendom självständige måste utgöra det viktigaste elementet i ett på självstyrelse grundadt samhälle. Det är icke genom misstro till egendom och dess innehafvare, som ett samhälle utvecklar politisk frihet, utan genom att utkräfva de medborgerliga skyldigheterna, de personliga uppoffringarna af dem, som i och med innehafvande af egendom bäst förmå att uppfylla dessa plikter. Självstyrelsens hemlighet ligger uti att förmäla egendom med ämbete, att tvinga samhällets genom egendom och bildning självständiga medlemmar in i dess tjänst.

Det gifves också för den politiska friheten måhända ingen större fara än att de klasser inom samhället, där dylika personliga krafter finnas frigjorda, med likgiltighet skulle vända sig bort från samhällets intresse, att de skulle förlora sinnet för de plikter, som växa i mån af förmågan att dem uppfylla, och som äro samfundens lifskraft. Den samhällsordning, som år 1789 gick i kvaf, led just af en sådan sjukdom, och de periodiska revolutionerna äro intet annat än symptom af liknande svaghet. Man beklagar sig öfver de förvända föreställningar om kommun och stat, som i dem blott se medel för vinnande af individens syftemål och befordrande af enskilda intressen; men man må icke förbise, att ansvaret härvidlag hvilar på dem, som i främsta rummet äro kallade att uppehålla samhällets höghet, emedan de äga största förmågan att ställa sina personliga krafter till dess förfogande. Om den välburgne jordägaren eller köpmannen i samhället icke ser annat än en inrättning ägnad att skydda och befordra hans intressen, huru kan man begära något annat af den s. k. arbetaren eller daglönaren? Om var medelklass anser sig uppfylla sina skyldigheter med att af sin egendom afstå en skärf till aflöning åt samhällsinrättningens tjänstemän, så har den därmed till stat och kommun intagit samma ställning som till de bolag, den anordnar för hvarje industriellt företag; och hvad är då naturligare, än att den politiska friheten skall för de olika folkklasserna så väl som för de enskilda individerna få betydelsen af största möjliga vinstutdelning i aktiebolaget? Förstå däremot dessa samhällsklasser, att statens och kommunens fordringar äro något mera än ett aflöningskonto, betyga de sin allmänanda genom att åtaga sig bördan af det personliga arbete, som erfordras för den verkliga förvaltningen och styrelsen af kommunens angelägenheter, så visa de äfven den s. k. arbetsklassen i askådlig bild, hvad samhällets fordran egentligen är och hvad politisk frihet vill säga. Och de skola därmed vinna, hvad aldrig kan åstadkommas hvarken genom census eller genom graderade röstskalor, trygghet för uppehållandet af ett ordnadt rättstillstånd.

Vi hafva varit något utförliga i dessa punkter, emedan de synas oss innefatta sådana väsentliga moment af en sund självstyrelse, som i de hos oss studerade franska skriftställares arbeten sällan äro betonade, och som i det politiska läger, hvilket representeras af åtskilliga svenska »liberale», helt och hållet skjutas åt sidan. Det har ock varit oss angeläget att åt själfva ordet gifva en sådan begränsning, som är förenlig med dess ursprungliga och egentliga betydelse. Och efter hvad här ofvan är anfördt, behöfva vi väl knappt tillägga, att »självstyrelse» är en term, som väsentligen tillhör det kommunala lifvet; att den är inskränkt till det område, inom hvilket olönade ämbeten eller förtroendeuppdrag och kommunala skatter äro användbara. Och detta område har naturligtvis sina bestämda gränser. Hvarje rike behöfver en centraliserad statsförvaltning, så vidt som samhällsuppgifter äro för hand, hvilka omfatta riket i det hela, och en byråkratisk förvaltning, så vidt som vissa förvaltningsgrenar äro af beskaffenhet att af ämbetsmannen kräfva en helt och hållet egen utbildning, att helt och hållet upptaga hans tid och hans krafter.

— — — — — — — — — — — — — — — —

CHR. JAC. BOSTRÖMS BEVIS FÖR DEN ABSOLUTA IDEALISMENS NÖDVÄNDIGHET OCH SANNING

AF

HANS EDFELDT.

Boström benämnde sin egen filosofiska världsåsikt absolut idealism i motsats mot andra och historiskt gifna former af idealism, som äro former af relativ idealism. Dessa former af idealism äro relativa, emedan de icke hafva uttagit och genomfört allt, som hör till idealismens begrepp, eller som konsekvent följer af dess principer. Så är Platos idealism relativ, emedan det ideella enligt honom icke är subjekt eller person, utan endast något, som kan vara innehåll eller bestämning hos en person, nämligen idé och ett system af idéer, d. ä. andliga objekter. Skälet, hvarför Plato vid förklaringen af den ändliga världen kom till hvad man har kallat en »sekundär dualism», var också, att hans idealism var relativ. Detsamma gäller äfven om alla andra former af idealism under den för-kristna tiden. De äro relativa, emedan de antika filosoferna icke principiellt utgingo från subjektet såsom sådant utan endast från dess innehåll eller bestämningar.

Och äfven de former af idealism, som ha framträdt under den moderna tiden, äro former af relativ idealism. Så är Leibniz' idealism relativ. Leibniz fattar visserligen materien eller kroppsligheten såsom ett subjektivt, ett förnimmelsesätt eller såsom varande var konfusa perception af monadvärlden, men han fattade monadernas eller de självmedvetande väsendenas förhållande till hvarandra i analogi med det i rummet varande eller såsom en »andlig mekanism». Och äfven den högsta monaden var enligt honom relativt bestämd. Berkeley kunde endast höja sig till en lägre empirisk idealism eller till en subjektiv idealism, som icke kunde uppvisa något i och för sig självt varande i absolut bemärkelse såsom innehåll i våra förnimmelser. Och med afseende

på Gud och den osinnliga världen gjorde han realistiska antaganden. Äfven Kants filosofiska åsikt är endast en relativ idealism. Kants idealism är endast formell. Han är idealist med afseende på det formella eller med afseende på de enklare momenterna i våra kunskaper och i vår erfarenhet, men däremot gör han realistiska antaganden med afseende på det speciella eller med afseende på innehållet i vår erfarenhet och med afseende på den yttersta förklaringsgrunden för innehållet eller tinget i sig. Äfven Fichte den äldre stannade vid en subjektiv idealism, så att världen enligt honom blef blottad på all substantialitet, på allt i och för sig själft varande, på all objektiv väsenhet och realitet. Och genom antagandet af icke-jaget stod ännu kvar en skugga af det gamla cartesianska världsbegreppet och sålunda af realism. Schelling och Hegel sökte visserligen undgå den subjektiva idealismens förvillelser, men äfven dessa tänkare kommo dock endast till en relativ idealism. Det absoluta var nämligen enligt dem i tid och rörelse och stod i omedelbar relation till naturen, hvarför det äfven hade en reell sida jämte en ideell.

Till idealismens motsats, realism, måste man äfven räkna spiritualismen eller den åsikt, som fattar lifvet eller självmedvetandet, medvetande och frihet eller förstånd och vilja, icke såsom det substantiellt varande, utan endast såsom varande de första och allmännaste egenskaperna eller attributerna hos ett underliggande substrat, som uppbär dem, och om hvilket man icke kunnat säga hvad det är, mer än att det är ett »själsreale», »Seelen-Ding» eller »Seelen-Äther», hvilka uttryck innebära uppenbara motsägelser, alldenstund det ena ordet i sammansättningen upphäfver det andra, på samma sätt som då man säger rät kroklinie, mörkt ljus, dödt lif, järnring af trä eller något dylikt. Spiritualismen låter konsekvent utveckla sig till ren materialism. Spiritualismen nekar nämligen lifvets eller självmedvetandets substantialitet och låter ett annat, som är lifvets motsats, utgöra dess substans eller substrat. Nu känna vi ingenting annat, eller det finnes öfver hufvud taget ingenting annat, som är lifvets motsats, än materien. Därför är det antagna obekanta substratet endast en spiritualiserad, förandligad eller, så att säga, förfinad materia. Detta är materialism. Man finner häraf, att, äfven om man har lyckats vederlägga materialismen inom ett område eller då den framträder i en form, man dock har att iakttaga stor varsamhet, så att icke samma förvillelse återkommer från ett annat område och i en annan form.

I stället för absolut idealism kallade Boström sin egen idealistiska världsåsikt äfven dels den rena och dels den (principiellt)

fulländade idealismen, med hvilka uttryck han betecknade detsamma som med uttrycket absolut idealism. Slutligen benämnde Boström sin egen idealistiska världsåsikt äfven rationell idealism i motsats mot empirisk idealism, och den fulländade eller sanna rationella idealismen i motsats mot andra och lägre historiskt gifna former af rationell idealism.

Af alla de vetenskapliga frågor, som Boström såsom universitetslärare vare sig offentligen eller enskildt har behandlat, är det säkerligen ingen, som så ofta blifvit af honom behandlad, och som så tagit hans intresse i anspråk, som frågan om den absoluta idealismens sanning. Bevisen för den absoluta idealismens sanning var Boströms *a* och *o*, det första så väl som det sista. Den, som med uppmärksamhet åhörde Boströms föreläsningar och kände den plan, han vid dem följde, vet, att de ifrågavarande bevisen egentligen tillhörde den filosofiska religionslärans teoretiska och propedevtiska del, den rationella teologien. Men man fann snart, att samma bevisning, i olika former eller på mangfaldigt olika sätt framställd, återkom inom alla delar af vetenskapen. Ja, det visade sig icke sällan, att, när Boström behandlade något af filosofiens mest periferiska ämnen, han kunde finna en osökt anledning att återkomma till bevisen för den absoluta idealismens nödvändighet och sanning såsom det mest centrala och inre.

Detta förhållande har sin närmaste förklaring i den vikt, som den absoluta idealismen hade för Boström och för hans filosofiska system i det hela. Hans filosofiska system grundar sig på den absoluta idealismen. Och bevisen för den absoluta idealismens nödvändighet och sanning innehålla de formellt högsta vetenskapliga grundsatser, af hvilka detta systems läror äro följder. Nu får vetenskapsmannen icke acceptera grunderna, men »två sina händer» för konsekvenserna. Posita conditione, ponitur conditionatum. Och att »vederlägga» ett filosofiskt system är icke att uppvisa felaktigheter eller inkonsekvenser i dess speciella momenter. Däremot är systemet vederlagdt, om man uppvisar ohållbarheten af dess högsta principer inom sig själfva eller ock deras otillräcklighet att förklara den erfarenhet, den värld och verklighet, som utgör declarandum.

Att förkasta den absoluta idealismen och ansluta sig till dess motsats, realismen, i någon af dess antropologiskt och fenomenologiskt möjliga former måste för Boström, såsom för hvarje verkligt spekulativ tänkare, i teoretiskt afseende följdriktigt leda till förnekandet af allt objektivt förnimmande, af kunskap, vetande och vetenskap, af filosofi och sanning, och i praktiskt afseende till

omöjligheten af allt självständigt handlande, af ändamål och frihet, af ansvar, tillräknelighet och skuld, af motsatsen mellan ondt och godt eller rätt och orätt och därmed af all praktisk filosofi och det absolut goda. Hvarje form af filosofi, som icke grundar sig på absolut idealism, leder således konsekvent i teoretiskt afseende till skepticism och i praktiskt afseende till fullständig determinism och fatalism.

Den bearbetning och utveckling af Boströms bevis för den absoluta idealismens nödvändighet och sanning, som här nedan lämnas, grundar sig på Boströms enskilda framställning för mig vid besök hos honom hösten 1863. * Boström var då professor emeritus och hade vid föregående läsårs slut hållit sin sista offentliga föreläsning vid universitet. Vid det första besök, som jag då gjorde hos Boström, yttrade han, att jag ägde hans tillåtelse att besöka honom, närhelst jag så önskade eller hade tillfälle, tidigt eller sent; han vore då villig att framställa det hufvudsakliga af sina läror. »Jag är road af att tala i dessa ämnen och herrn är intresserad af att höra», yttrade han. Jag förklarade, att jag med största tacksamhet önskade begagna mig af den tillåtelse, som professorn så godhetsfullt hade lämnat. Dessa enskilda föreläsningar fortgingo 2 à 3 gånger i veckan, så länge Boström lefde. Jag kan icke erinra mig, att jag under hela denna tid någon enda gång kom olägligt. Det var endast med anledning af tilldragelserna inom fäderneslandets politiska värld i början af december 1865, som jag icke besökte Boström under något öfver en veckas tid; men när jag omsider besökte honom, fortsattes hans enskilda föreläsningar eller »privatissimum» såsom förr. Den 21 mars 1866 omkring kl. 7 på aftonen skildes jag från min lärare för sista gången. Boström dog, såsom bekant är, omkring kl. 1 påföljande natt. Äfven denna afton talade han med den klarhet eller bevisningskonst, som var honom egen.

Under dessa enskilda föreläsningar satt jag endast som åhörare och gjorde inga anteckningar. Däremot upptecknade jag vid hem-

* Jag var redan då icke obekant för professor Boström. Han var inspektor för den studerande nation, som jag tillhörde, och det var denna tid öflig sed, att studerande uppvaktade nationens vördade inspektor dels omedelbart efter inskrifningen vid universitetet och dels äfven sedan vid läsårs eller läsetermins början. Dessutom hade jag under några år stadigt åhört hans offentliga föreläsningar och till dem anmält mig vid någon af hans mottagningstimmar. Jag erinrar mig särskildt en af dessa mottagningar. Unga studenter, tillhörande olika studerande nationer, hade i icke ringa antal infunnit sig. Och sedan vi hade satt oss ned i det inre rummet, höll professor Boström ett längre föredrag om huru man borde studera, ordna och sköta sina studier vid universitetet, så vida detta skulle ske »cum fructu». Sedan har jag vid framskriden ålder återsett flera af dem, som vid detta tillfälle voro närvarande och som nu intogo bemärkta och framstående ställningar i samhället. Vi ha då gemensamt erinrat oss professor Boströms välvilliga och intressanta föredrag, »anvisningar och råd», när vi första gången hos honom sammanträffade.

komsten gången och de allmänna konturerna af hvad som under dagen blifvit genomgånget.

Skulle någon, som läser nedanstående framställning, i densamma anse sig finna fel och brister, så anhåller jag, att dessa brister icke måtte tilläggas Boström utan endast det medium, genom hvilket hans tankar denna gång har gått.

Till sist må här den upplysningen lämnas, att de ifrågavarande bevisen för den absoluta idealismens sanning finnas framställda i Chr. Jac., Boströms föreläsningar i religionsfilosofi, upptecknade och utgifna» af professor Sigurd Ribbing, sid. 22—30. Dessa anteckningar äro gjorda efter Boströms offentliga föreläsningar läsåret 1848—1849. Vidare ha samma bevis äfven blifvit framställda af professor Axel Nyblæus dels i »Bidrag till en karakteristik af den Boströmska filosofien, Några blad» och dels i »Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet, framställd i sitt sammanhang med filosofiens allmänna utveckling. Fjärde delen, första afdelningen», sid. 39—51. Den senare framställningen öfverensstämmer i det närmaste med hvad som förekommer rörande detta ämne i professor Nyblæi förra skrift.

Härefter går jag nu till framställningen och utvecklingen af mitt ämne.

* * *

Bevisen för den absoluta idealismens nödvändighet och sanning har Boström indelat i tvenne slag, direkta och indirekta. De direkta bevisen utgå från den absoluta idealismens definition eller från de bestämningar, som innehållas i densamma, och uppvisa den absoluta idealismens sanning ur dessa bestämningar, fattade såsom bevisningsgrunder. De indirekta bevisen däremot utgå från den absoluta idealismens motsats, realismen, eller från något, som har väsentligt sammanhang med realismen, och uppvisa dess ohållbarhet, hvaraf medelbart följer den absoluta idealismens sanning.

Med absolut idealism förstås den filosofiska världsåsikt, som visar, att det rena, obestämda lifvet eller självmedvetandet är den första och enklaste bestämningen i allt, som följaktligen blir lifvets eller självmedvetandets former, bestämningar, modi eller förnimmelser, samt att, om någonting, det varande, för oss framstår såsom den relativa motsatsen till lifvet eller självmedvetandet och således såsom ett materiellt, kroppsligt eller dödt, detta endast kan vara företeelse eller fenomen för oss af lifvet eller självmed-

vetandet och dess former. Enligt den absoluta idealismen finnes således ursprungligen ingenting annat än lif eller självmedvetande och dess former, hvilket dock icke hindrar, att dessa former själfva måste vara självmedvetande väsenden, om de än icke omedelbart så visa sig för oss, emedan vi uppfatta dem ofullkomligt.

De bestämningar, som innehållas i den angifna definitionen, äro: 1) det rena, obestämda lifvet eller självmedvetandet, som är absolut enkelt, så att det icke kan sönderläggas i några än enklare eller generellare (positiva) bestämningar; det rena självmedvetandet är endast negativt bestämdt; 2) dess former eller bestämningar och 3) det varande eller det, som för oss framstår såsom en relativ motsats till lifvet eller självmedvetandet och dess former. De direkta bevisen för den absoluta idealismens sanning blifva följaktligen trenne.

Innan vi nu öfvergå till framställningen af de direkta bevisen för den absoluta idealismens sanning, ha vi att först närmare bestämma vissa här anticiperade begrepp.

Lif och självmedvetande äro identiska. Det är ett och samma varande, som betecknas med uttrycket lif och med uttrycket självmedvetande, om också uttrycken äro tagna från olika sidor eller synpunkter hos det betecknade. Lifvet uttrycker den objektiva och självmedvetandet den subjektiva sidan af samma sak.

Sanningen af satsen, att lif och självmedvetande äro identiska, kan bevisas indirekt. Antag, att lifvet (den högsta enheten i alla bestämningar) vore ett vara eller en substans, och självmedvetandet (som äfven är den högsta enheten i alla bestämningar) vore ett annat vara eller en annan substans, så skulle däraf följa, att det verkliga saknade enhet, hvilket innebure, att det hvarken kunde vara eller tänkas. Hela antagandet, som är dualistiskt, innebär följaktligen en orimlighet. Hvarje försök att låta lifvet vara en realitet och självmedvetandet en annan leder till ett dualistiskt upphäfvande af verklighetens enhet och sammanhang.

Den ifrågavarande satsens sanning kan äfven på olika sätt direkt ådagaläggas. Att lif och självmedvetande äro identiska, följer däraf, att de hafva lika stor sfär eller omfattning. För att någonting skall vara lefvande, måste det åtminstone ha en känsla, d. ä. någon om ock ofullkomlig form af självmedvetande. »Det fullkomligt medvetslösa, det, som icke ens har den dunklaste känsla, kan ej heller erkännas för lefvande», * d. v. s. det, som på intet sätt är självmedvetande, är icke heller lefvande. Lifvet och själf-

* Se Boströms skrifter, utgifna af H. Edfeldt, delen 2, sid. 239.

medvetandet hafva således lika stor sfär och äro därför identiska. Om man utsträcker lifvet till områden, där man icke omedelbart kan skönja någon grad af själfmedvetande, så sker detta endast genom en slutledning. Man sluter till lifvet fran dess organiska förändringar, verkningar eller företeelser. Men da måste man till samma områden äfven utsträcka självmedvetandet. Detta sker också, då man säger, att öfverallt, hvarest ändligt lif finnes, finnes äfven själ, ty själ är självmedvetande, ehuru fattadt i relation till det organiskt bestämbara.

Att lif och själfmedvetande äro identiska följer direkt äfven däraf, att evolution eller involution af den ena formen innebär samma eller motsvarande grad af evolution eller involution af den andra formen. Är lifvet ofullkomligt hos ett väsen, sa är äfven dess själfmedvetande i samma grad ofullkomligt och omvändt, och är lifvet fullkomligare, så är själfmedvetandet det äfven i samma grad och likaledes omvändt. Därför äro de identiska.

Vi sade, att det första direkta beviset utgar fran lifvets eller själfmedvetandets enkelhet. Men huru later det visa sig, att lifvet eller själfmedvetandet är ett absolut enkelt? Vi kunna tänka bort allt annat utom lifvet eller själfmedvetandet. Vi kunna tänka bort allt innehåll hos själfmedvetandet eller lifvet, men icke själfmedvetandet själft. Vi kunna i abstraktionen utelämna alla känslor, föreställningar och tankar. Vi kunna tänka bort rum och tid såsom bestämningar och allt, som innehålles i rum och tid, men däremot kunna vi icke tänka bort själfmedvetandet eller lifvet. Detta kunde endast ske genom en tanke, men lifvet eller själfmedvetandet förutsättes för hvarje tanke eller för hvarje akt af abstraktion, d. v. s. det står kvar och kan icke tänkas bort. Men det, som star kvar vid den fullständiga abstraktionen af allt annat, af allt innehall eller af hvarje bestämning, är absolut enkelt.

Sasom absolut enkelt är det rena, obestämda själfmedvetandet alltings högsta genus, genus summum. Då det rena själfmedvetandet är absolut enkelt, så kan det icke definieras och bevisas eller fattas klart genom definition och bevis. Att definiera och bevisa någonting är att fatta det klart i och genom dess bestämningar, men det absolut enkla har inga bestämningar. Det absolut enkla förnimmes klart, så snart det förnimmes, och eljest förnimmes det icke på något sätt in actu.

Det rena själfmedvetandet sätter man emot det bestämda själfmedvetandet. Det rena själfmedvetandet är det enklaste i universum, det identiska i allt varande och i alla förnimmelser, pa samma sätt som det rena eller obestämda rummet är det identiska

i alla geometriska figurer eller former af rummet. Det bestämda självmedvetandet däremot är en person, ett jag, en självmedvetande och viljande ande såsom subjekt för bestämningar, förnimmelser och viljanden, actus percipiendi et volendi.

Huru lyder nu det första direkta beviset för den absoluta idealismens sanning? Allt, som är, eller allt varande står i förhallande till lifvet eller självmedvetandet. Men de, som stå i förhållande till hvarandra, membra relata, måste hafva någonting gemensamt, en relationsgrund, ett tertium comparationis. Utan ett lika och gemensamt för membra relationis är ett förhållande eller en jämförelse icke möjlig. Det gemensamma måste här vara det ena af de två, som stå i förhållande till hvarandra, nämligen lifvet eller självmedvetandet, som är enkelt. Detta är nödvändigt pa grund af dess enkelhet, ty hade det ett annat än sig självt gemensamt med det varande, så skulle detta innebära, att det hade ett än enklare hos sig såsom sin bestämning och vore följaktligen icke självt det absolut enkla.

Hvarje försök att antaga ett annat än lifvet här vara det gemensamma visar sig vara omöjligt. Ty antoge man, att ett tredje vore det gemensamma för båda, så måste äfven detta hafva något med dem gemensamt, hvilket blefve ett fjärde. Men äfven detta måste i sin ordning hafva något gemensamt med de föregående för att förhållandet dem emellan skall blifva möjligt och detta blefve ett femte, som nu blefve relationsgrund, under det att de föregående blefve membra relationis. Men äfven detta måste hafva ett gemensamt med de öfriga, hvilket blefve ett sjette o. s. v. i oändlighet. Hvad helst som här antages vara relationsgrund blir således självt ett nytt membrum i förhållandet, som hänvisar på och förutsätter ett annat såsom relationsgrund — i oändlighet. På detta sätt kommer man aldrig till en relationsgrund, och således skulle alla förhållanden, som utan relationsgrund icke kunna vara verkliga, blifva omöjliga. Men nu äro förhållandena verkliga, och äro de verkliga, måste de ock vara möjliga, ty ab esse ad posse valet consequentia. Lifvet eller självmedvetandet måste följaktligen vara det gemensamma eller vara högsta relationsgrund för alla förhallanden.

Men är, såsom nu är visadt, självmedvetandet det gemensamma för sig självt och det varande eller för allt, som står i förhållande till självmedvetandet, så är det den första, allmännaste och enklaste bestämningen i allt, som är, hvaraf följer, att detta är en form eller en modus af självmedvetandet, d. v. s. att det varande är lifvet eller självmedvetandet, bestämdt på ett visst sätt. Men det, som ingenting annat är än lif eller självmedvetande, bestämdt

på ett visst sätt, är i sin helhet eller i anseende till allt hvad det innehåller lefvande eller själfmedvetande. Nu kan ingenting genom sig själft blifva annat än hvad det är. Det rena ljuset kan icke genom sig själft blifva skymning eller mörker; lysandet kan icke genom sig själft blifva icke lysande; det rena guldet kan icke genom sig själft blifva blandadt guld o. s. v. Häraf följer, att, om det varande för oss visar sig såsom varande annat än lif eller själfmedvetande och följaktligen såsom liflöst, kroppsligt och reellt, detta endast kan förklaras såsom en följd af dess förhållande till oss eller såsom en följd af vår ofullkomligt förnimmande ande. Det är således vår ofullkomligt förnimmande ande, som förnimmer det i sig själft andliga och ideella såsom materiellt och reellt, det lefvande såsom liflöst, det osinnliga såsom sinnligt o. s. v. Allt, som för oss framstår såsom annat än lif och lifsformer, är följaktligen fenomen för oss af lifvet eller själfmedvetandet, hvilket är absolut idealism och hvilket skulle bevisas.

Samma bevis kan äfven på följande sätt uttryckas. Kroppsliga världen står i förhållande till vår ande, emedan hon är till för oss. Vi hafva således här tvenne membra relationis, kroppsliga världen och anden. Dessa måste hafva något med hvarandra gemensamt, ty eljest vore förhållandet dem emellan icke möjligt. Nu kan icke anden hafva något af det kroppsliga med sig gemensamt, emedan anden enligt sitt begrepp icke innehåller någonting kroppsligt. Därför måste den kroppsliga världen hafva något hos anden varande med sig gemensamt. Detta är lifvet eller själfmedvetandet, som är enkelt, och som nu blir den första bestämningen både hos anden och hos världen. Och häraf följer, att så väl anden som kroppsliga världen äro former af själfmedvetandet eller äro själfmedvetandet, bestämdt på ett visst sätt. Liksom anden är form eller modus af själfmedvetandet, så är äfven kroppsliga världen en form af själfmedvetandet eller lifvet, d. v. s. ett på visst sätt bestämdt själfmedvetande eller lif och ingenting annat. Detta är hvad världen är i och för sig själf; men i och för oss är hon relativt annat och motsatt mot hvad hon är i och för sig, d. ä. fenomen.

Det andra beviset utgår från själfmedvetandets former eller bestämningar. Själfmedvetandets former kallas förnimmelser, så vida hos dem ingenting annat afses än det, att de innehålla en grad af själfmedvetande, hvilket likväl icke utesluter, att de äfven kunna betraktas såsom viljanden, handlingar eller praktiska funktioner, så vida man afser den grad af frihet, som de innehålla, eller så vida man afser, att de äro former af frihet. På grund häraf kan man ock säga, att det andra direkta beviset för idea-

lismen utgår från subjektet, det förnimmande och viljande subjektet och dess bestämningar, under det att det tredje direkta beviset däremot utgår från objektet eller det varande. Det första direkta beviset åter utgår hvarken från subjektet eller objektet utan från den rena identiten hos subjektet och objektet eller från indifferensen af både subjekt och objekt.

För att nu med utgångspunkt från självmedvetandets former, modi eller bestämningar leda oss till ett bevis för idealismen, behöfva vi blott fästa oss vid det allmänna begreppet om dessa. Hvad förstår man med självmedvetandets former, modi eller bestämningar? Självmedvetandets former eller modi äro självmedvetandet bestämdt på vissa sätt. De äro ett på olika sätt bestämdt självmedvetande. På samma sätt äro ock t. ex. former af järn eller järnsaker järnet bestämdt på vissa sätt. Species eller formerna äro genus bestämdt på vissa sätt. Men äro självmedvetandets former självmedvetandet bestämdt på vissa sätt, så ha de självmedvetandet såsom sin första och allmännaste bestämning, hvilket är idealism. Hvad som nu är sagdt om självmedvetandets former gäller ock om självmedvetandets bestämningar. De äro självmedvetandet bestämdt på ett visst sätt eller betraktadt i något visst afseende och med bortseende ifrån hvad det är i öfrigt. Men äfven detta är idealism, ty det, som är lif eller självmedvetande betraktadt i något visst afseende, är tydligen lefvande eller självmedvetande och har följaktligen lif eller självmedvetande såsom sin första och allmännaste bestämning.

Det tredje direkta beviset utgår från begreppet vara. En närmare undersökning af varats begrepp ger vid handen, att det betyder förnimmas. Att vara och förnimmas ha identisk betydelse följer 1:o) däraf, att det minsta, det allmännaste och obestämdaste, som om något kan utsägas, när det betraktas i relation till någonting, ty vara är relationsbestämning, är, att det är vare sig för en annan eller ock för sig själft. Nu är det minsta, det allmännaste och obestämdaste, som om någonting kan utsägas, också att det förnimmes vare sig af en annan eller ock af sig själft. Men äro vara och förnimmas båda det allmännaste och obestämdaste, som om någonting kan utsägas, så måste de vara identiska till sin betydelse, så att det är en och samma sak, som med uttrycken betecknas, om ock uttrycken äro tagna från olika sidor hos det betecknade.

Att vara och förnimmas äro identiska följer 2:o) däraf, att de kunna byta plats i ett omdöme, så att öfverallt, hvarest vara förekommer såsom copula i omdömet, förnimmas kan sättas i stället och meningen förblir oförändrad. I stället för att säga, t. ex. att cirkeln är rund, kan man säga, att han förnimmes rund eller så-

som rund. Att människan är sinnligt förnuftig betyder, att hon förnimmes såsom sinnligt förnuftig och på samma sätt öfverallt. Ville man häremot invända, att vara icke endast är copula i ett omdöme, utan äfven kan betyda hela predikatet, så ligger vara såsom copula i omdömet på samma gång eller inclusive, och äfven då kan förnimmas sättas i stället för vara, utan att meningen undergår någon förändring. Om man t. ex. säger om ett ting, att det *är*, nämligen ett vara, så att *är* betecknar hela predikatet, så kan man ock säga, att tinget förnimmes såsom ett vara, utan att meningen undergår någon förändring.

Att vara och förnimmas äro identiska följer 3:o) däraf, att de hafva lika stor logisk sfär och äfven specificeras på samma sätt, så att lika många former eller species, som det finnes af vara, finnes det äfven af förnimmas. Man kan säga, att allt, som är, förnimmes, och att allt, som förnimmes, är, eller negativt uttryckt, att ingenting kan vara utan att förnimmas och att ingenting kan förnimmas utan att vara. Detta visar, att vara och förnimmas hafva lika stor logisk sfär, emedan man här har rent eller universellt konverterat det omdöme, i hvilket vara och förnimmas förekomma såsom hufvudmomenter eller såsom subjekt och predikat. Man har här tagit subjektet till predikat och predikatet till subjekt med oförändrad kvalitet och kvantitet, och omdömet är lika gällande. Men begrepp, som kunna så behandlas, ha lika stor sfär, och de, som ha lika stor sfär, ha ock samma innehåll och äro följaktligen identiska. De båda begreppen hafva ock samma eller motsvarande specifikationer. Det, som är för sinnet, förnimmes af sinnet; det, som är för inbillningskraften, förnimmes af inbillningskraften, och det, som är för förståndet, förnimmes af förståndet. Detta bevisar, att de ifrågavarande begreppen ha identisk betydelse.

Att vara och förnimmas äro identiska bevisas 4:o) däraf, att bägge orden uttrycka en relation mellan självmedvetandet och det, om hvilket man säger, att det är eller förnimmes. Vara betyder nämligen, att någonting står i förhållande till eller bestämmer självmedvetandet vare sig en annans eller sitt eget, så vida det har ett sådant eller är självmedvetande; ty vore det icke självmedvetande, så kunde det icke vara för sig självt utan endast för en annan. Förnimmas åter betyder, att självmedvetandet är bestämdt af det varande. Häraf ser man ock de olika synpunkter, från hvilka uttrycken äro tagna. Vara är det objektiva och aktiva uttrycket, att något bestämmer medvetandet. Förnimmas åter är det subjektiva och passiva uttrycket eller innebär, att medvetandet är bestämdt af det varande. De äro salunda det

ontologiska och noologiska uttrycket för samma sak och äro följaktligen identiska.

Men vara och förnimmas måste tagas i samma bemärkelse i anseende till form, innehåll och subjekt, så vida de skola vara identiska. Om vara betecknar en viss form t. ex. vara vare sig för sinnena eller för inbillningskraften eller för förståndet, så måste samma form afses äfven med förnimmas. Och om vara betecknar en viss art, t. ex. att ett osinnligt är, så måste förnimmas tagas i samma afseende, och slutligen om vara betecknar ett visst subjekt, så måste äfven förnimmas hafva afseende på samma subjekt. Däraf, att vara och förnimmas äro identiska, får man t. ex. icke draga den slutsatsen, att det, som är för förståndet, skall förnimmas af sinnena, ty en sådan slutsats är falsk. Lagar, krafter och lif m. m. äro för förståndet, men däraf följer icke, att de skola förnimmas af sinnena eller af varseblifningen, ty ingen kan se eller varseblifva lagar, krafter och lif. De äro ingenting synbart, hörbart, smakbart, luktbart eller kännbart. Man sluter till lagar, krafter och lif från deras verkningar eller fenomener Man har här tagit uttrycken i olika bemärkelser i anseende till formen. Man får blott säga, att, da lagar, krafter och lif äro för förståndet, de äfven förnimmas af förståndet eller i samma afseende, hvari de äro.

Icke heller får man däraf, att t. ex. Gud, samhället eller människans sanna och eviga väsen äro, nämligen för vår förnuftiga ande eller kunskapsförmåga, draga den slutsatsen, att de då också skola förnimmas af den sinnliga anden eller kunskapsförmågan. En sadan slutsats är felaktig, ty den sinnliga anden kan endast förnimma det sinnliga, men icke någonting osinnligt. Man får blott säga, att, då Gud och det osinnliga öfver hufvud äro för vår förnuftiga ande, de äfven förnimmas i samma afseende eller af vår förnuftiga ande. Icke heller får man däraf, att någonting är för ett subjekt, sluta till att det skall förnimmas af ett annat subjekt. Man hänför då vara och förnimmas till olika subjekt, och det är tydligt, att de då icke heller äro identiska. Då man säger, att mycket kan vara, som icke förnimmes, och att mycket kan förnimmas, som icke är, så tager man uttrycken i olika bemärkelse i anseende till subjekt, form eller innehåll. Det är nämligen tydligt, att nagot kan vara för ett subjekt eller i ett afseende utan att det förnimmes af ett annat subjekt eller i ett annat afseende och att likaså omvändt något kan förnimmas af ett subjekt eller i ett afseende utan att det är för ett annat subjekt eller i ett annat afseende.

Men det finnes ju dock en mångfald af fakta, som synas adagalägga, att en motsats maste äga rum mellan vara och förnimmas,

och att de således icke kunna vara identiska? En oupptäckt ö i världshafvet är, utan att den af någon förnimmes. Det samma är ock förhållandet med en ouppgräfd och förborgad skatt i jordens innandöme. Äfven denna är, oaktadt den af ingen förnimmes. Så visar ju också geologien, att vår jord har varit eller existerat en mycket lång tid, innan människan ännu framträdde på henne, och utan att hon således kunnat af någon förnimmas. Dessa och liknande fakta visa ju, att vara icke kan betyda förnimmas?

Vi ha förut framhållit, att vara och förnimmas specificeras på samma sätt, så att de hafva lika många och motsvarande former. Detta bestyrkes äfven af de fakta, som här blifvit framhållna. Vara har i de här angifna fallen potentiell betydelse. Den oupptäckta ön och den ouppgräfda skatten äro på omärkbart eller potentiellt sätt. Och i samma bemärkelse förnimmas de äfven. De förnimmas på omärkbart eller potentiellt sätt. Och sedan de blifvit upptäckta, förnimmas de på aktuellt sätt, liksom de nu ocksa äro på aktuellt sätt för medvetandet. Och den förra formen af vara och förnimmas är förutsättning och villkor för den senares möjlighet. Endast det, som har en potentiell tillvaro, kan erhålla en aktuell tillvaro, och så är det äfven med förnimmas. Den oupptäckta ön och den ouppgräfda skatten äro beståndsdelar af det fysiska universum. Men det fysiska universum är i sin helhet aktuellt eller potentiellt närvarande i vår ande, och i samma bemärkelse förnimmes det äfven. Och hvad som gäller om hela universum gäller ock om dess delar. Den oupptäckta ön och den ouppgräfda skatten äro, såsom beståndsdelar af det fysiska universum, på omärkbart eller potentiellt sätt i vårt medvetande, och i samma bemärkelse förnimmas de äfven. Sedan öfverga de till att på aktuellt sätt både vara och förnimmas.

Och hvad som nu är sagdt gäller äfven om det tredje af de här anförda exemplen. Jorden var på potentiellt sätt, innan hon af människan in actu kunde förnimmas. Men hon förnams äfven förut, ehuru in potentia. Världen är människan i hennes lägre och fenomenella bestämningar. Att världen är verklig, innebär således, att människan är verklig i sin mångfald eller i sina bestämningar. Men hon är ännu icke verklig och aktuell för sig själf såsom enhet och subjekt för dessa bestämningar. Därför säger man, att världen är, utan att människan ännu framträdt inom henne. Men så snart världen är, är ock människan på något sätt närvarande i världen, ehuru hon icke kan vara medveten, så länge icke de fysiska villkoren för människoandens aktuella framträdande i världen äro gifna. Och är människan alltid och öfverallt närvarande i sin värld, emedan världen är människans

innehåll, så förnimmes världen ock af människan, ehuru endast på dunkelt, omärkbart eller potentiellt sätt, liksom världen också endast på detta sätt är. I utvecklingsordningen är det lägre aktuellt före det högre. Men det högre är äfven nu närvarande i det lägre och ger det en viss riktning, form och beskaffenhet såsom villkor för det högres aktuella framträdande. Det högre är på omärkbart sätt närvarande i det lägre såsom en makt, som ordnar och reglerar förhållandena inom det lägre, så att det kan blifva villkor och förutsättning för det högres slutliga framträdande på aktuellt sätt. Så är ock hos människan innehållet eller världen först aktuell, och sedan världen genom andens närvaro i densamma har genomgått vissa utvecklingsformer och därigenom fått en viss beskaffenhet, framträder till sist människan såsom aktuell i sin värld. Och nu är världen till på aktuellt sätt för människan, liksom hon nu äfven på aktuellt sätt förnimmes.

Men hvilken är anledningen till den motsättning, man vanligen gör mellan vara och förnimmas? Då människan utvecklar sig, så blir hon först verklig och aktuell såsom en kroppslig varelse, som är begränsad af andra kroppsliga existenser. Och då hon nu blir medveten, så blir hon först medveten om sig såsom kroppslig, och nu föreställer hon sig, att kroppen är människan, hennes jag eller hennes personlighet, hvarför hon också talar om sig själf i tredje personen, så att hon kallar sig själf han. Hon finner nu, att de öfriga tingen äro utom henne, nämligen utom hennes kropp, ty bägge äro i rummet. Men då människan kommit till högre utveckling, finner hon, att det, som är människan, icke är kroppen, utan anden eller själfmedvetandet. Hon fasthåller dock samma föreställningssätt, att tingen äro utom människan, ehuru detta är motsägande och meningslöst, då man med människan icke längre menar kroppen, utan anden, som icke är i rummet. Vara utom anden betyder vara i ett annat rum än i det rum, hvari anden är. Men anden är icke i något rum. Endast om anden vore innanför i rummet, kunde man säga, att tingen vore utom eller utanför i rummet. Men anden är icke i något rum och har icke heller rummets dimensioner, längd, bredd och höjd. Då nu människan är behärskad af det oriktiga föreställningssättet, att tingen äro utom anden, så kallar hon tingen det varande, under det att det, som är i anden, är förnimmelser af det varande, och nu gör hon en skarp motsättning mellan det varande, som är, och förnimmelserna, som förnimmas, eller mellan vara och förnimmas. Men ingenting är utom anden. Detta är uppenbar motsägelse. Kropparna och tingen, hela fysiska universum äro innehåll hos anden eller äro själfmedvetandets bestämningar. Vara betyder.

såsom vi ha sett, bestämma självmedvetandet, hvaraf följer, att det, som är, är självmedvetandets bestämning. Och allt, som är bestämning hos självmedvetandet, förnimmes.

Motsättningen mellan vara och förnimmas vinner ett särskildt stöd äfven af det förhållandet, att andens bestämningar äro af tvenne relativt motsatta slag. Vissa af andens bestämningar, som äro konkreta och individuella, nämligen varseblifningarna eller tingen, framstå såsom en yttre och ogenomtränglig motsats mot anden. Andra bestämningar däremot, som äro enklare, äro likartade med anden själf, hvarför anden också i förhållande till dem har större frihet och makt än i förhallande till de förra. Nu föreställer man sig, att de förra äro det varande, under det att de senare äro förnimmelser och liksom afbilder af de senare, och på detta sätt får man en motsats mellan vara och förnimmas. Men tingen äro förnimmelser lika väl som föreställningarna i inskränkt mening eller bilderna i vårt inre och tankarna. De förra äro förnimmelser hos sinnet och hos den varseblifvande anden, under det att de senare äro förnimmelser hos inbillningskraften och förståndet. Tingen äro förnimmelser, som äro så ofullkomligt förnumna, att de framstå såsom annat än förnimmelser och såsom en motsats mot förnimmelserna och mot anden själf. Grunden, hvarför anden förnimmer vissa af sina bestämningar ofullkomligt, är deras innehållsrikedom. De enklare bestämningarna förnimmer anden fullkomligare. Anden kan genomtränga och genomskåda de enklare förnimmelserna och förnimma dem så, som de äro i sig själfva, och därför blifva dessa inre och likartade med anden själf. De konkreta och individuella bestämningarna däremot, som äro oändligt innehållsrika, förmår anden icke att med sin kraft genomtränga och genomskåda, och därför blifva de yttre och framstå såsom en motsats mot anden själf. De blifva materiella, kroppsliga, liflösa och föränderliga. Men äfven dessa äro andens bestämningar och således förnimmelser lika väl som de förra. Och det gäller om alla andens bestämningar, att de från en synpunkt kunna betraktas såsom ett vara och från en annan synpunkt såsom förnimmelser. Äfven föreställningar i inskränkt mening och tankar kunna betraktas såsom ett vara och icke endast såsom förnimmelser. Man säger t. ex. än triangeln och än triangelns begrepp. Man säger det förra för att uttrycka hvad bestämningen är i motsats mot annat. Man reflekterar nu på innehållet och ser bort från självmedvetandet hos bestämningen. I senare fallet åter uttrycker man, att det förnumna är en bestämning hos självmedvetandet, eller att det är ett på visst sätt bestämdt självmedvetande.

Af dessa argumentationer, som hafva ådagalagt, att vara och förnimmas äro identiska, följer idealismens sanning. Ty då det varande förnimmes, så står det i förhållande till självmedvetandet och har detta såsom sin första och enklaste bestämning, hvilket är idealism.

Härefter gå vi till framställningen af de indirekta bevisen för den absoluta idealismens sanning. Boström har uppställt sex indirekta bevis för idealismen. Det första indirekta beviset utgår från den sinnliga världens innehåll, det andra från den sinnliga världens allmänna form eller former. Den sinnliga världens innehåll är materien och hennes kvaliteter. Vi ha således att utgå från dessa. Hvad är materien? Redan Plato har lämnat ett tillfredsställande svar på frågan hvad materien är. Hon är något, som kan agera och reagera, åstadkomma intryck och mottaga intryck. Men detta är förmåga eller kraft. Att agera och reagera, att åstadkomma och mottaga intryck är att vara princip för verkningar. Detta är kraft. Ingenting annat kan verka än kraft eller krafter. Materien verkar. Följaktligen är hon kraft. Hvad är kraft åter? Kraften är ett immateriellt, ett andligt, ett icke i rummet varande. En kraft har inga delar, är icke sammansatt. Innehallet i världen är sålunda ett andligt, okroppsligt. Detta är idealism. Idealismen visar, att det varande är andligt.

Huru fatta vi kraften? Icke utifrån eller genom sinnena. Kraften är ingenting synbart, hörbart, kännbart, smakbart eller luktbart. Hvarken genom något särskildt sinne eller genom alla sinnena i förening fatta vi kraften. Kraften kan icke varseblifvas eller åskådas. Utifrån och med sinnena fatta vi intryck eller kraftyttringar, men icke krafter. Huru fatta vi då krafterna? Vi fatta krafterna inifrån omedelbart genom vårt självmedvetande. Själen fattar krafterna omedelbart genom sig själf utan förmedling af kroppsliga organer, ehuru vi först måste fatta deras yttringar eller fenomener genom sinnena, innan vi kunna fatta krafterna självfva. Vi fatta således krafterna omedelbart inifrån genom vårt självmedvetande. Hvad följer häraf med afseende på krafterna? Att de äro inre bestämningar hos självmedvetandet. Självmedvetandet kan icke omedelbart förnimma annat än sig självt och det, som bestämmer självmedvetandet. Men äro krafterna inre bestämningar hos självmedvetandet, så måste de självfva vara självmedvetanden, självmedvetande väsenden. Då krafterna bestämma vår andes perceptionskraft, så måste de självfva vara perceptionskrafter, mentes percipientes. Membra i ett förhållande måste vara likartade. Känner man hvad det ena membrum i ett förhallande är, så kan man därifrån sluta till arten och beskaffenheten af de

öfriga membra i förhållandet. Lika kännes af lika. I det förhållande, som här är i fraga, är det ena membrum kändt och bekant, nämligen människan, hennes själ, hennes själfmedvetande ande. Mens est prior et notior corpore. Och då det ena membrum i förhallandet är själfmedvetande väsende, så maste ock de öfriga membra i förhållandet vara själfmedvetande väsenden. Tingens krafter, krafterna i naturen äro sålunda likartade med kraften i var egen själ, i var egen ande. De äro följaktligen perceptionskrafter eller själfmedvetande väsenden. I och för sig själfva äro de själfmedvetande väsenden, och för oss äro de fenomener af dessa. Från det inres art och beskaffenhet sluta vi till arten och beskaffenheten af det yttre.

Vi ha sett, att materien är kraft eller fenomen af kraft, emedan hon kan åstadkomma verkningar. Eller, materien är kraft, emedan hon är en grad af aktivitet. Aktivitet är ingen kropp. Aktivitet är andligt vara eller kraft. Äfven om vi säga, att materien är det passiva, så är hon icke total passivitet, ty detta vore frånvaro af allt vara, af all realitet, substantialitet och väsenhet. Materien är relativ passivitet, som är en grad af aktivitet eller kraft. Det är obestridligt, att materien är kraft. Detta visar sig äfven af hennes rörelse, ty rörelse är kraft eller kraftyttring. Ingen rörelse är förklarlig utan en rörande princip, som är kraft. Materien är ett rörande och rörligt eller något, som kan sättas i rörelse, d. ä. hon är kraft eller yttring eller fenomen af kraft. Tänker man bort krafterna fran materien och fran tingen, sa blir rörelsen oförklarlig, och därmed skulle äfven all samhallighet försvinna från materien och tingen, d. ä. de upphörde da att existera. Tänker man bort kraften från materien, sa blir hon det absolut passiva, d. ä. ett icke-vara.

Huru har man nu att tänka sig förhallandet mellan materien och kraften? Kraften kan icke fattas sasom en bestämning hos materien eller hos de kroppsliga tingen. Kraften blefve da själf ett materiellt och kroppsligt, emedan lika bestämmer lika. Blott det kroppsliga kan vara bestämning hos kropp. Men kraften är ingenting kroppsligt, utan ett andligt. Det är omöjligt att fatta kraften såsom en egenskap, kvalitet eller bestämning hos materien. Detta leder till ren materialism. Däremot kan materien fattas sasom en bestämning hos kraften. Materien är en form eller ett sätt, hvarpå kraften är i förhallande till ett annat och genom ett annat. Materien är ett sätt, hvarpa kraften är i förhallande till oss och våra sinnen och genom vara sinnen och deras ofullkomliga sätt att förnimma. Materien är tillvarelseform eller existenssätt för kraften. Och kraften ha vi sett vara lif eller själf-

medvetande. Detta följer äfven däraf, att kraften innehåller en grad af självständighet. Det är omöjligt att tänka bort all självständighet från kraften, emedan hon då icke kunde verka eller bestämma och bestämmas. Men är kraften en grad af det självständiga, så är hon en grad af lif eller självmedvetande, ty lifvet eller självmedvetandet är det självständiga. Detta är idealism. Till samma resultat kommer man äfven, om man reflekterar därpå att, då kraften och materien stå i förhållande till hvarandra, de måste hafva någonting med hvarandra gemensamt, hvilket icke kan vara materien, emedan kraften såsom andlig, okroppslig icke innehåller något materiellt, utan måste vara kraften själf. Materien kan hos sig ha kraft, emedan hon är oändligt innehållsrik och därför kan innehålla mer än hvad vi omedelbart och in actu hos henne förnimma. Det gemensamma är följaktligen kraften. Men häraf följer, att materien är form eller modus af kraft, d. ä. materien är kraften bestämd på ett visst sätt. Och däraf, att kraften står i förhållande till lifvet eller självmedvetandet, följer, att hon är form eller modus af detta, hvilket är idealism. Ingenting är således i egentlig mening dödt eller liflöst. Det finnes inga döda krafter och ingen död materia. Allt är lif och lifsformer eller grader af lif och självmedvetande.

Vidare ha vi att utgå från materiens och de sinnliga tingens kvaliteter. Dessa äro t. ex. utsträckning, delbarhet, ogenomtränglighet, gravitation, kohesion, attraktion, repulsion, inertie, rörelse o. s. v.; mjukhet, hårdhet o. s. v.; köld, värme; färger och alla deras modifikationer såsom svart, hvitt m. m.; ljud och alla modifikationer af ljud; sött, surt m. m.; lukt och dess modifikationer. Ingen af dessa egenskaper uttrycker hvad någonting är i och för sig självt, utan endast hvad det är i förhållande till ett annat, ytterst till det mänskliga medvetandet. Och vidare äro dessa egenskaper subjektiva. De förutsätta människans sinnen för att vara. Tänker man bort människans sinnen, så existerar ingen af dessa egenskaper. Ingen af dessa egenskaper tillkommer tingen i och för sig själfva. Det är endast i förhållande till oss och våra sinnen och genom våra sinnen, som tingen ha dessa egenskaper. Häraf följer, att alla dessa kvaliteter äro förnimmelsesätt hos människan, modi percipiendi. Detta är idealism.

Med sinnena fatta vi icke hvad någonting är i och för sig självt, utan endast huru det synes vara för oss, huru det ter sig för oss eller visar sig och framstår för oss därigenom. att vi förnimma det ofullkomligt. Det, som förnimmes ofullkomligt, är också på ofullkomligt sätt för den förnimmande, d. ä. det framstår för denne såsom relativt annat än hvad det är i och för sig

själft eller såsom fenomen. Så t. ex. kan ett i och för sig själft fyrkantigt torn för en ofullkomligt seende på afstånd visa sig såsom rundt. Rundheten tillkommer icke tornet i och för sig själft utan tillkommer det endast i förhållande till den seende. Rundheten är således en relativ och subjektiv egenskap hos det förnumna eller en egenskap, som endast uttrycker hvad det förnumna är för den förnimmande, men icke hvad det är i och för sig själft. Här visar det sig, att det, som förnimmes pa ofullkomligt sätt, äfven är på ofullkomligt sätt för den förnimmande. Såsom nu rundheten förhåller sig till det ifrågavarande tornet, så förhåller sig materien till kraften, eller tingens sinnliga kvaliteter till tingens inre väsenden. Så kan äfven en liten del af en oändligt stor cirkelperiferi framstå för varseblifningen såsom varande en rak linie, ehuru den i sig själf är en kroklinie. Någonting kan sålunda för sinnena visa sig såsom varande annat än hvad det är i sig själft och för förståndet.

Baco och Locke antogo, att de anförda kvaliteterna hos tingen voro enkla i motsats mot andra kvaliteter, som voro kompositioner af dessa. Men de ifrågavarande kvaliteterna äro icke enkla, utan komplicerade och innehållsrika. Vore dessa kvaliteter enkla, obestämda och innehållslösa, så kunde de icke förnimmas ofullkomligt, oredigt eller dunkelt. Det enkla förnimmer anden fullkomligt klart och tydligt eller såsom det är i sig själft. Dessa kvaliteter äro visserligen enkla för oss i den meningen, att vi icke omedelbart gifva akt på någon mångfald eller några bestämningar hos dem, ehuru de innehålla bestämningar och en rik mångfald af bestämningar. Det hela kommer här omedelbart till vårt medvetande, men icke delarna, innehallet eller momenterna. Vi fatta dem omedelbart såsom enkla, ehuru vi sedan genom reflexion finna, att de äro komplicerade. Dessa kvaliteter innehalla mer än hvad vi actu hos dem förnimma, och detta plus, som de innehålla, och som icke kommer till vårt medvetande, är ett potentiellt varande hos dem, som äfven pa potentiellt sätt förnimmes. Dessa kvaliteter äro sensationer, sinnesförnimmelser, och då sinnet fattar sitt innehall uno intuitu, sa framstar det såsom ett enkelt.

Däraf, att tingens kvaliteter äro sensationer, följer, att det är det objektiva och det subjektiva uttrycket för samma sak att säga tingen vara komplexer af kvaliteter och att säga dem vara komplexer af sensationer. I förra fallet uttrycka vi, att momenterna äro tillvarelsesätt hos tingen, nämligen i och för oss, och i senare fallet, att de äro förnimmelsesätt af tingen hos den förnimmande.

Men hvilket är det substrat, som uppbär och sammanhåller tingens kvaliteter? Däraf, att kvaliteterna äro sensationer, följer, att detta endast kan vara anden eller självmedvetandet. Endast en ande eller ett självmedvetande väsende kan hafva förnimmelser. Men kan icke materien vara underlag och substrat för kvaliteterna? Detta är omöjligt därför, att materien ingenting annat är än kvalitet eller en komplex af kvaliteter och således själf behöfver ett underlag eller substrat. Materien är ett subjektivt eller ett visst förnimmelsesätt, som har verklighet och betydelse endast i och för en förnimmande. Såsom rent kvalitetslös är materien endast en fiktion. Och såsom kvalitetslös kan hon hvarken uppbära och sammanhålla kvaliteter, ty detta förutsätter kraft och således ett annat än materien, eller verka kvaliteter, emedan det kvalitetslösa icke kan verka det kvalificerade. Detta skulle innebära att något kunde framkomma ur intet, hvilket är otänkbart.

Den ontologiska förklaringen af materien är, att hon är kraft eller fenomen af kraft eller krafter, som i sin princip äro lefvande och självmedvetande väsenden. Detta har framgått af våra föregående argumentationer.

Den psykologiska förklaringen åter af materien är, att hon är det af andens innehåll, som är så ofullkomligt förnummet, att det framstår såsom en motsats mot anden själf. Materien är det af andens innehåll, som vi i ingen grad kunna bringa till vårt medvetande och aktuellt förnimma, och som därför framstår såsom någonting annat än anden själf och såsom hans motsats. Allt, som vi kunna bringa till vårt medvetande af det rent omedvetna (materien) blir förnimmelse, sensation och därmed äfven kvalitet hos något, som har kvaliteten, ty kvalitet är kvalitet hos något, under det att det öfriga, som vi förnimma såsom ren potentialitet, nuda potentia, är materien. Materien är således det af medvetandets innehåll, som framstar såsom en gräns för det aktuella förnimmandet och följaktligen såsom dess ogenomträngliga motsats. Materien är den relativa negationen af vårt förnimmande. Hon är uttryck af andens vanmakt i sitt förnimmande. Hon är självmedvetandets hämning och så till vida dess relativa negation och gräns, ty någon absolut gräns har självmedvetandet icke, emedan det omfattar allt, ehuru blott in potentia. Såsom varande en inskränkning och hämning i vårt självmedvetande sammanfaller materien med vitalsinnets innehåll, ty vitalsinnet har det minsta aktuella och det största potentiella innehållet, emedan någon abstraktion här icke har ägt rum. Vitalsinnet omfattar således in potentia andens innehåll i det hela. Vitalsinnets innehåll är den okvalificerade materien, emedan någon

motsättning här icke äger rum mellan olika arter af andens innehåll. Däremot är organsinnets innehåll den kvalificerade materien, emedan organsensationerna ha extensitet i rummet och framstå såsom specifikt skilda arter.

Men lat nu vara att tingens kvaliteter äro subjektiva eller bestämningar hos anden såsom sinne betraktad, sa måste de ju dock ha nagon motsvarighet hos tingen själfva? Hvarje kvalitet är egendomligt bestämd och därigenom åtskild från hvarje annan kvalitet. Denna egendomliga bestämdhet kan icke grunda sig endast pa anden eller sinnet, utan måste äfven hafva sin grund i något egendomligt bestämdt innehåll hos tingen själfva. Hvad är det således hos tingen, som ligger till grund för kvaliteterna och för deras specifika mångfald? Kvaliteterna grunda sig på individuellt bestämda krafter hos tingen själfva. Kvaliteterna äro krafter och verkningar af krafter, som bestämma självmedvetandet. Och då krafterna äro mångfaldiga och på egendomligt sätt bestämda, sa blifva äfven kvaliteterna mangfaldiga och egendomligt bestämda. Ytterst grunda sig kvaliteterna på det underliggande väsendet, som är lefvande och själfmedvetande samt mångfaldigt och pa egendomligt sätt bestämdt. Och mangfald och egendomlig bestämdhet hos väsendet har till följd mångfald och egendomlig bestämdhet hos fenomenet. Det står icke i andens makt att förnimma tingens bestämningar annat än på ett visst sätt. Det är icke pa arbiträrt eller godtyckligt sätt, som anden förnimmer det, som förefinnes, da han kommer till medvetande för sig själf. Ett ting förnimmes alltid pa ett och samma egendomliga sätt, och detta sätt är gifvet genom en nödvändighet, som icke uteslutande beror på anden själf. Det nödvändiga sätt, hvarpå anden förnimmer tingen, är beroende dels af det underliggande väsendet och af dess egendomliga beskaffenhet och dels af andens eviga mått och af hans egen ställning till väsendet.

Locke antog, att tingens kvaliteter voro af tvenne olika slag, nämligen dels subjektiva, qualitates secundariae, som tingen ha icke i och för sig själfva, utan endast i relation till oss och därigenom att de af oss förnimmas på ett visst sätt, och dels objektiva, qualitates primariae, som äfven uttrycka hvad tingen äro i och för sig själfva oberoende af vart sätt att sentera. De subjektiva kvaliteterna finnas således endast såsom modi percipiendi hos oss, men icke hos tingen i och för sig själfva, under det att de objektiva kvaliteterna äfven skulle finnas hos tingen, sasom de äro i och för sig själfva. Till det senare slaget af kvaliteter skulle enligt Locke höra allt hvad vi fatta med känselsinnet såsom utsträckning, figur, tyngd, rörelse o. s. v., under det att hvad vi fatta med de öfriga sinnena sasom färger, ljud och deras modifika-

tioner samt lukt och smak voro subjektiva. Men Berkeley har visat, att äfven de s. k. objektiva kvaliteterna äro subjektiva. Han har visat, att det gäller äfven om de objektiva kvaliteterna, att de icke angifva, hvad någonting är i och för sig självt, utan endast uttrycka vissa relationer till oss och till våra sinnen, samt att de icke äga någon verklighet och betydelse, om man tänker bort sinnena. Äfven utsträckning, tyngd och rörelse äro subjektiva kvaliteter. Ingenting kan tänkas vara utsträckt, tungt och rörligt i och för sig självt. Och endast om äfven dessa kvaliteter äro subjektiva, låter det faktum förklara sig, att de äro förbundna med de subjektiva kvaliteterna, så att tinget är *ett* ting genom föreningen af dem alla. Ty antoge man, att de objektiva kvaliteterna inhererade hos tingen självfva, såsom de äro, oberoende af relationen till vårt medvetande, under det att de subjektiva kvaliteterna endast innehöllos hos vårt medvetande, så skulle däraf följa, att de icke kunde stå i något förhållande till hvarandra, emedan de icke hade någonting gemensamt, och således icke heller träda i en sådan förbindelse med hvarandra, att de kunde utgöra ett och samma ting.

Det andra indirekta beviset för idealismens sanning utgår från den sinnliga världens allmänna former, rummet och tiden. Kant har visat, att världens former äro vårt medvetandes former. Detta uppvisar han särskildt med afseende på rummet och tiden. De äro åskådningsformer eller sinnets sätt att åskåda och förnimma sitt innehåll. Men äro således formerna vårt medvetandes bestämningar, så måste äfven dessa formers innehåll, den sinnliga världen och tingen, vara vårt medvetandes bestämningar. Då rummet och tiden äro i vårt medvetande, så måste äfven det, som innehålles i rummet och tiden, nämligen världen och tingen, vara i vårt medvetande, ty antagandet att det, som innehålles i rum och tid, vore utom medvetandet, under det att rummet och tiden vore medvetandets bestämningar, är uppenbar motsägelse. Detta är idealism.

Dock genomförde icke Kant idealismen fullständigt. Kant är realist i afseende på uppfattningen af innehållet i vår erfarenhet eller sensationerna, som han sökte förklara på mekaniskt sätt genom intryck på sinnligheten af ett ting i sig. Kant är realist äfven i afseende på uppfattningen af de till grund för fenomenerna liggande noumenerna eller tingen i och för sig, hvilka han förlägger utom intelligensen. Och härmed invecklar han sig i motsägelser. »Utom» är nämligen en bestämdhet af rummet, hvaraf följer, att tingen i sig, som äro utom medvetandet, falla i rummet. Men nu får Kant ett rum utom rummet, hvilket är orimligt.

Eller, rummet blir nu äfven nagonting annat, än det är enligt Kants bevisning. Kant har på ovederläggligt sätt adagalagt, att rummet är askadningsform eller modus percipiendi hos vårt medvetande. Men nu blir rummet äfven någonting annat än hvad det är till sitt begrepp eller sua natura, hvilket är motsägelse.

Det tredje indirekta beviset utgar från talets, ordens eller sprakets betydelse. Allt tal är uttryck af nagot, som innehålles i vårt medvetande. Talet är expression af inre perceptioner eller af något, som försiggår i vårt medvetande. Men nu är det ett faktum, att talet ock är ett uttryck för tingen och väsendena och deras bestämningar. Därför måste de innehallas i vårt medvetande eller i var ande. Vi kunna ej tala om annat än om oss själfva och om det, som bestämmer vårt medvetande, och som saledes är dess förnimmelse. Nu tala vi om väsendena och om deras bestämningar. Därför äro de innehåll i var ande, hans bestämningar eller förnimmelser. Vi tala icke endast om bilder af tingen och af väsendena, utan vi tala om tingen och om väsendena själfva. Därför innehållas de i vår ande såsom hans bestämningar. Då vi tala om allt, sa måste allt vara närvarande i var ande. Hvad är villkoret för att vi skola kunna tala om nagonting? Att det skall vara för oss, stå i förhållande till eller bestämma vart medvetande. Nu tala vi om världen och tingen. Följaktligen bestämma de vårt medvetande och äro saledes dess bestämningar.

Fölle världen utom vårt medvetande, så vore hon icke pa nagot sätt till för oss, och vi kunde följaktligen icke hafva nagon erfarenhet af henne och da icke heller tala om henne. Det, som fölle utom vårt medvetande, vore för oss helt och hållet främmande och obekant, hvaraf följde, att vi om det icke kunde göra oss nagon som helst föreställning. Hvad som nu är sagdt om talet måste ock gälla om orden, som äro de momenter, af hvilka talet består. Orden äro uttryck för förnimmelser eller för det, som försiggår i vårt medvetande. Nu äro orden ock uttryck för ting och deras bestämningar. Därför äro de i vart medvetande. Vi kunna icke med ord beteckna annat än oss själfva och vara förnimmelser. Hvad förutsättes för möjligheten af det faktum, att vi med ord kunna beteckna väsendena, tingen och deras bestämningar? Att de äro förnimmelser och således innehallas i var ande. Äfven rörelsen och förändringen i världen försiggå i var ande och hos hans bestämningar. Storm, aska o. s. v. äro krafter, som verka i vart medvetande. Hela kroppsliga världen och allt hvad hon innehåller förhaller sig till vart medvetande sa, som en sfär eller figur i rummet förhaller sig till rummet själft. Liksom figuren i rummet är rummet bestämdt pa ett visst sätt, sa

är äfven den kroppsliga världen och allt varande medvetandet bestämdt på ett visst sätt. Och detta förutsättes, för att vi med ord skola kunna uttrycka och beteckna det varande.

Språket, som är ett helt af likartade och besläktade ord, förutsätter för sin möjlighet idealismens sanning, eller att det varande, hvaraf språket är uttryck, eller för hvilket det är tecken, innehålles i vårt medvetande. Språket, talspråket, skriftspråket o. s. v. förutsätter dels ett sensibelt, ett sinnligt material, ljud, färger eller annat, vid hvilket en viss betydelse associeras, som är föreställning eller tanke, och dels det varande, det föreställda eller tänkta, föremålet eller saken, på hvilket språket ytterst har afseende. Men alla dessa moment, som ha sammanhang med språket, måste vara medvetandets innehåll, för att språket skall komma till stånd. Dessa moment måste äfven vara ett likartadt och gemensamt innehåll för de människor, som äga språket, så vida språket skall kunna tjäna såsom ett gemensamt meddelelsemedel för dem alla, eller för att det, som försiggår i den enes medvetande, skall genom språket kunna väckas äfven i andras medvetanden.

Det fjärde indirekta beviset utgår från realismens kunskapsteori och skepticismens kritik af densamma. Realism är den åsikt, som antar, att det i och för sig självft varande är kropp eller något, som är analogt med kropp, samt att lifvet, självfmedvetandet eller tanken är någonting blott i och för oss eller i och genom annat varande, som är bestämning hos det kroppsliga. Idealismen däremot är den åsikt, som visar, att det i och för sig självft varande är lifvet eller självfmedvetandet, samt att det kroppsliga endast är någonting i och för oss varande, som är attribut eller bestämning hos lifvet eller självfmedvetandet. Vidare är realismen den åsikt, enligt hvilken kunskapen antages innebära ett förhållande mellan våra förnimmelser och det i och för sig självft varande, som faller utom våra förnimmelser och utom vår ande, under det att enligt idealismen kunskapen är ett förhållande mellan förnimmelserna och det i och för sig självft varande, som är medvetandets och förnimmelsernas innehåll.

Det är mot denna kunskapsteori och mot de olika sätt, hvarpå realismen har sökt visa denna teoris sanning, som skepticismen har riktat sin kritik. Ett sätt, hvarpå enligt realisterna kunskapen är möjlig, är, att den uppstår genom de kroppsliga tingens kausala inverkan på anden. Men en sådan inverkan visar skepticismen vara omöjlig. Ty huru kan kropp inverka på ande eller göra intryck på anden? Lika verkar blott på lika. Det kroppsliga och anden hafva här ingenting med hvarandra gemensamt

och stå följaktligen i intet förhallande till hvarandra. Och äfven om man antoge en sådan kausal inverkan såsom möjlig, så skulle däraf följa, att förnimmelserna, som voro verkningar af det kroppsliga, själfva blefve kroppar, ty kropp kan icke hafva annat än kroppsliga verkningar, emedan lika verkar lika, eller emedan orsak och verkan nödvändigt äro likartade. Och vidare skulle häraf följa, att äfven anden själf blefve kropp, emedan membra i ett förhållande äro likartade.

Realisterna ha äfven sökt förklara kunskapens objektivitet omedelbart ur Gud såsom grund. Mediante Deo skulle vara förnimmelser ha objektivitet, eller öfverensstämmelse äga rum mellan förnimmelserna och tingen. Det är Gud, som förmedlar sammanhanget mellan tanke och vara, mellan förnimmelsen och det förnumna, mellan subjekt och objekt. Men huru man än har sökt utföra denna allmänna grundtanke, vare sig att Gud skapar en kroppslig värld för att våra förnimmelser skola få motsvarighet, eller att Gud ingriper i hvarje enskildt fall för att astadkomma öfverensstämmelse mellan förnimmelsen och det förnumna, eller att denna öfverensstämmelse vore en gang för alla bestämd genom en prestabilierad harmoni, eller att slutligen tanke och vara eller utsträckning vore attributer eller sidor af den gudomliga substansen och att pa den grund öfverensstämmelse ägde rum mellan hvarderas olika modi, sa har man här invecklat sig i olösliga svarigheter. All realism leder till ren materialism, om den konsekvent utvecklas, och detta har visat sig äfven här. Ty da Gud här står i omedelbart förhallande till det kroppsliga och är omedelbar grund till det kroppsliga, sa blir han med detta likartad emedan lika bestämmer lika.

Den kritik, som skepticismen riktat mot realismens kunskapsteori, är pa realistisk standpunkt öfvertygande. Realismen säger att kunskap innebär att vara förnimmelsers öfverensstämmelse med och ha sin motsvarighet i det varande [illegible] utom vara förnimmelser. [illegible]

melserna icke hafva någonting gemensamt och därför icke kunna stå i något förhållande till hvarandra. Huru kunna förnimmelser, som äro andliga, öfverensstämma med det, som är utom medvetandet, och som är icke-andligt? Man kan här icke tala ens om sannolikhet, emedan någon grad af likhet icke kan äga rum mellan två, som äro absolut motsatta, och som icke hafva något tertium comparationis.

Men här anmärka vi, och detta är vårt bevis för idealismen: det är dock ett faktum, att vi ha kunskap och vetande om det varande, om världen, väsendena och tingen. Då nu detta faktum icke vore möjligt, om realismen antoges eller att det varande fölle utom anden, så följer af detta faktum, att det varande innehålles i vår ande och i hans förnimmelser, hvilket är idealism. Det är ett faktum, att våra förnimmelser ha objektivitet eller gälla om det varande. Det är ett faktum, att vi ha kunskap om det varande och allmängiltig och nödvändig kunskap eller vetande. Hvad förutsättes för möjligheten af detta faktum? Att det varande innehålles i vårt medvetande och är dess bestämning. Vetenskapen har att utgå från det faktiskt gifna, konstatera dess fakticitet och sedan uppvisa de grunder, som förutsättas för dess möjlighet. Då faktum är, så är ock dess förutsättning eller grund.

Skepticismen är förnuftets protest mot all oberättigad dogmatism med afseende på kunskapen, dess allmänna innehållsmoment och villkoren för dess möjlighet. Den negativa eller ointresserade skepticismen nekar endast problematiskt sann kunskap. Den sanna kunskapen är ännu icke uppvisad såsom möjlig, eller denna möjlighet står icke tillsammans med hittills inom vetenskapen gjorda antaganden. Den positiva eller intresserade skepticismen däremot, som icke är problematiskt resultat eller ändamål utan endast utgångspunkt och medel för ett praktiskt, etiskt-religiöst ändamål, själslugn, själsfrid, *ἀταραξία* eller kontemplativt försjunkande i det gudomliga, accepterar mot sin vilja filosofiens och all sannings princip. Ty enligt denna form af skepticism är det omedelbart visst, att sann kunskap icke finnes, och denna omedelbara visshet och nödvändighet är behöflig, så vida människan skall vinna själslugn, lycksalighet eller det högsta goda. Denna omedelbara och obestämda visshet och nödvändighet, att ingen kunskap finnes, är det obestämda självmedvetandet eller tänkandet in abstracto, som är filosofiens och all sannings högsta bevisningsgrund. Sålunda accepteras här grunden för all sanning och därför äfven sanningen själf eller följden enligt lagen: posita condicione, ponitur conditionatum. Allt annat kan nämligen tänkas i sådant sammanhang med tänkandet in abstracto, att det erhåller samma visshet och

nödvändighet som detta. Därför är sann kunskap möjlig äfven enligt skepticismen.

Det femte indirekta beviset utgår från den mänskliga bildningens och filosofiens utvecklingsordning. Betraktar man bildningens gång, så finner man, att den alltid har varit realistisk, när den har stått lågt i utveckling, men däremot alltid idealistisk, när den har stått på sin höjdpunkt. Är människans bildning realistisk, så är hon öfvervägande riktad på det yttre, naturliga och kroppsliga, som nu är det egentliga föremålet för hennes intressen och sträfvanden, men däremot är hon riktad på det ideella och andliga, sa vida hennes bildning är idealistisk. Nu visar historien, att det gäller såsom en lag både för individer och folk och för hela slägtet, att, när deras bildning är i sin upprinnelse och början och sålunda ännu har låg form, den alltid är realistisk, men att, när den utvecklar sig till högre form, den därmed också blir i högre mening idealistisk, och att, när den nar sin höjdpunkt eller kulmen, den också intar den renaste och egentligaste formen af idealism och således är riktad pa det ideella och andliga. Och när bildningen sedan gar tillbaka och sjunker, sa öfvergar den till realism igen, och ju mer den blir exklusivt realistisk och materialistisk, desto mer går den till sitt förfall och slutligen till sin upplösning.

Den mänskliga bildningen är salunda idealistisk med ideellt innehåll, när den befinner sig i sin blomstring, men däremot i sin progress och regress realistisk. Detsamma gäller ock om den mänskliga filosofien, som är en särskild form af den mänskliga bildningen. Äfven filosofien är i sin början realistisk men öfvergar till allt högre och högre former med allt starkare dragning till idealism, till dess den nar sin höjdpunkt, da idealismen är fullkomligast, hvarefter en tillbakagang sker, då den blir mer och mer realistisk igen. Betraktar man ett större helt af filosofienshistoriska utveckling, inom hvilket man kan urskilja ett fullt förlopp af progress, kulmen och regress, sa finner man, att det är en allmänt gällande lag, att den är realistisk i sin progress och regress, men däremot idealistisk i sin kulmen. Realismen har ocksa alltid haft till följd skepticism, hvars verkan har varit periodens upplösning, under det att mot idealismen ingen skepticism har kunnat uppträda, alldenstund idealismen icke hvilar på samma dogmatiska förutsättningar som realismen. Och hvad som gäller med afseende pa bildningens och filosofiens gang i det hela gäller äfven med afseende pa individer och folk. Äfven den mänskliga individen är i sin verldsåskådning och lifsriktning realistisk i sin ungdom och ålderdom, sa att det yttre och lägre nu har varit

och realitet för honom, men däremot är han idealistisk i sin mannaålder. Det väsentligt varande och det, som har värde i och genom sig själft, är för honom nu systemet af hans tankar och af hans handlingar och syftemål, under det att det yttre och kroppsliga endast är manifestationsform samt medel och material för det ideella och andliga. Detsamma är ock förhållandet med stammar och folk. De äro i början liksom individen realister. Men liksom individen är i sin medelålder idealist, så äro ock folken idealister, sedan de ha kommit till högre utveckling. De äro först i intressen och åskådningssätt riktade på det yttre och reella, och så länge är deras utveckling ofullkomlig, men sedan sker en riktning på det ideella, och nu intaga de sin utvecklings kulmen, hvarefter en tillbakagång sker, och när slutligen det ideella och andliga viker undan och slocknar hos ett helt folk, så sker därmed dess upplösning och död.

Att den mänskliga bildningens gång är från realism till idealism och så till realism igen, hvarefter upplösning inträder, kan belysas genom exempel, tagna från bildningens och vetenskapens historia. Grekerna började med att antaga det yttre, i tid och rum existerande såsom det substantiella eller det i och för sig varande. Sedan kommo de till lagarna för universi rörelse och förändring och slutligen till det osinnliga eller förnuftiga, såsom varande det substantiella. Men emedan de icke frigjorde sig från de realistiska förutsättningar, från hvilka de hade utgått, ty äfven det osinnliga och förnuftiga fattades i analogi med det i rummet varande, så blef följden skepticism. Skepticismen visade nu, att de gjorda realistiska antagandena förde till det resultat, att ingenting är, emedan själfva varat innebär motsägelse, och härmed skedde en brytning i den realistiska filosofien och bildningen. Men som skepticismen har betydelsen att jämväl undanrödja hindren för det högre och så till vida indirekt förbereda dess framträdande, så gjorde den rationella idealismen sitt inträde genom Sokrates och Plato, och härmed nådde den grekiska bildningen och filosofien sin höjdpunkt eller kulmen. Sedan inträder realismen igen, och därmed går bildningen tillbaka, till dess slutligen skepticismen uppträder på nytt och medför bildningens upplösning.

Den moderna spekulationen företer samma former som den antika, ehuru de äro i vissa afseenden högre på grund af den kristna bildningens inflytande. Den för-kantiska perioden är realistisk. Baco nekade icke fullkomligt det andliga, men det var icke föremål för spekulation utan för tron. Cartesius var realist, emedan Gud och den sinnliga världen föllo utom anden eller själf-

medvetandet. Äfven Leibniz var realist, emedan monaderna föllo utom hvarandra; så äfven Spinoza, som låter utsträckningen eller materien falla inom Gud eller den absoluta substansen. Slutligen sjönk spekulationen ned till sensualism och materialism igen. Äfven mot dessa realistiska åsikter uppträdde skepticismen med destruktivt och negativt resultat. Och härunder predikade teologerna tro och religion, såsom utgörande den enda räddningen mot materialism och tvifvel.

Äfven i den kantiska idealismen fanns ännu kvar en oöfvervunnen rest af realism, som framkallade skepticism. Schulze och äfven den äldre Fichte skeptiserade mot Kants antagande af ett ting i sig. Fichtes, Schellings och Hegels åsikter däremot hafva väl, såsom i vetenskapligt afseende otillfredsställande, varit föremål för kritik, men någon skepticism har mot dem icke kunnat uppträda, liksom icke heller mot Platos åsikt, emedan de varit idealistiska.

Denna gång eller utvecklingsordning, som bildningens historia företer, är ett negativt eller indirekt bevis för idealismens sanning. Ty då bildningen och filosofien äro utan undantag idealistiska, när de befinna sig på sin höjdpunkt och i sin blomstring, så visar detta att idealismen tillhör deras begrepp och väsen, emedan hvad någonting är, när det framträder i sin fullkomlighet, är dess egentliga vara. Hvad som gäller med afseende på människan gäller äfven här. Människan antages icke vara ett sinnligt väsen därför, att hon i sin ungdom och ålderdom är actu blott sinnlig. Hon visar sig till sitt begrepp vara ett sinnligt förnuftigt väsen, emedan den sinnliga förnuftigheten framträder hos henne, då hon befinner sig i mandomen eller på sin lefnads kulmen.

Det sjette och sista indirekta beviset grundar sig på det faktum, att hvilken realistisk eller ofulländadt idealistisk åsikt som helst kan drifvas öfver till ren idealism. Man behöfver blott genomföra de ofulländade åsikternas principer för att komma till ren idealism. För att belysa detta skola vi anföra några exempel. Cartesius fördes till det rena självmedvetandet såsom det omedelbart vissa och nödvändiga. Denna dess visshet och nödvändighet är en följd af dess enkelhet. Hade nu Cartesius från denna utgångspunkt förfarit följdriktigt, så skulle han ha kommit till den insikt, att självmedvetandet på grund af sin enkelhet är det första, identiska och gemensamma i allt, som är, och att följaktligen det varande i sig självt ingenting annat är än ett på visst sätt bestämdt självmedvetande. Det finnes således endast en substans, självmedvetandet eller lifvet, och af denna är utsträck-

ningen eller kroppsligheten endast ett fenomen för oss, hvilket är idealism.

Vidare visade Cartesius, att en af de idéer, som innehållas i vår ande eller det bestämda själfmedvetandet, är idéen om Gud såsom ens realissimum. Liksom den förut angifna principen var filosofiens formalprincip, så är detta realprincipen för filosofien. Hade Cartesius här förfarit följdriktigt, sa skulle han icke ha behöft gå utom denna realprincip eller antaga någonting, som står i strid mot densamma. Ty att Gud är ens realissimum kan endast betyda, att allt sant varande både hos människan och världen innehålles i Gud, hvarför det icke kan vara skapadt ur intet, såsom Cartesius antog i enlighet med den positiva teologien. Och då det absolut sanna är innehåll hos Gud, så måste det relativt sanna eller det mindre sanna, som är det sinnliga, vara innehåll hos människan och vara hennes ofullkomliga uppfattning af Gud och hans innehåll såsom ens realissimum. Äfven på detta sätt hade Cartesius blifvit förd till ren idealism. Han skulle då icke heller ha behöft antaga ett obegränsadt arbitrium hos Gud, hvilket leder till upphörande af all filosofi och af all sanning.

Spinoza antog, att det endast finnes en substans, men att denna substans har tvenne oändliga attributer, tänkande och utsträckning. Han sökte nu visa, att de materiella tingen äro modifikationer af substansen såsom utsträckt, och tankarna (det ideela i tillvaron) modifikationer af substansen såsom tänkande. På detta sätt blef den cartesianska dualismen förlagd inom Gud. Men de båda attributerna, som stå i förhållande till hvarandra, måste ju hafva någonting med hvarandra gemensamt, hvilket endast kan vara tänkandet eller själfmedvetandet, emedan det är enkelt. Häraf följer, att utsträckningen är en tankebestämning eller är ett på visst sätt bestämdt själfmedvetande. Spinozas sats kommer nu att lyda: substansen är en enda och har endast ett attribut, tänkandet eller själfmedvetandet. Men äfven dessa, substansen och tänkandet, måste hafva någonting gemensamt, hvilket äfven här blir ett af de båda, nämligen tänkandet, som är enkelt. Och häraf följer, att substansen är själfmedvetande, och att själfmedvetandet är substans, hvilket är idealism.

Leibniz visade, att det substantiella är monader eller själfmedvetande väsenden, samt att det kroppsliga är vår konfusa perception af dessa. Men oaktadt denna ståndpunkt är idealistisk, så gjorde dock Leibniz vissa realistiska antaganden med afseende på monadernas förhållanden till hvarandra. Han antog, att de föllo utom hvarandra och voro andliga speglar af universum. Men de ofullkomliga monaderna (speglarna) förutsätta ju med nöd-

vändighet en fullkomlig monad. Gud, som afspeglar de öfriga monaderna eller universum fullkomligt. Utan en sådan förutsättning hade uttrycket »ofullkomlig» ingen betydelse, emedan hvarje mått saknades för bestämmandet af någonting såsom ofullkomligt. Att den absoluta monaden afspeglar universum fullkomligt måste betyda, att spegelbilderna sammanfalla med det afspeglade eller med sina objekter, att tanken sammanfaller med det tänkta eller veta med vara, hvilket är absolut idealism. Perceptionerna äro nu icke spegelbilder, emedan de äro med sina föremål identiska, hvilket icke kan gälla om någon bild. De äro rent inre och absolut sanna tankar eller idéer. Och att de ändliga monaderna afspegla universum ofullkomligt kan endast betyda, att för dem finnas tvenne världar, nämligen den ursprungliga världen, som är i och för sig själf och i och för Gud, och de ändliga världar eller fenomenvärldar, som endast existera i och för de ändliga väsendena och äro det ofullkomliga sätt, hvarpå de förnimma (afspegla) det i och för sig själft varande. Detta är sträng idealism.

Hade Leibniz af sina egna principer mäktat utdraga dessa konsekvenser, så skulle han äfven ha undgått vissa felaktiga antaganden, från hvilka han nu icke kunde frigöra sig. Han skulle t. ex. då ha insett, att några »möjliga världar» icke kunna finnas för Gud, utan endast en värld, som sammanfaller med det i och för sig själft varande. Detta följer däraf, att för Gud förnimmelserna äro identiska med sina objekter, tanken med det tänkta, veta med vara. Det är endast för de ändliga väsendena, som en motsats kan äga rum mellan subjekt och objekt, och för hvilka kunna finnas några möjliga världar. Vidare skulle han då äfven hafva insett, att väsendena icke kunna falla utom hvarandra, utan att de måste utgöra ett system eller en ideell och andlig organism. Ty då det varande för Gud är identiskt med hans vetande, så följer däraf, att, då vetandet har systematisk form, äfven det varande eller väsendena måste vara ett system. De vore eljest icke identiska. Det kan därför endast vara såsom fenomen som väsendena falla relativt utom hvarandra, men icke såsom egentliga väsenden.

Äfven den Lockeska filosofien är i vissa afseenden idealistisk. Locke visade nämligen om en mangfald af de sinnliga egenskaperna, att de äro subjektiva, eller att de icke kunna finnas utan ett förnimmande subjekt. Dessa egenskapers vara i och för sig själft sammanfaller således med deras vara i och för oss. Men med afseende på de öfriga sinnliga kvaliteterna var Locke realist, emedan han antog, att de kunde vara i och för sig själfva, äfven oberoende af vårt sätt att förnimma. Dessa egenskaper inherera

hos en substans utom vårt medvetande. Men Berkeley visade med slaende öfverlägsenhet, att äfven dessa egenskaper äro subjektiva, och att den antagna substansen endast är en fiktion. Berkeley visade, att tingens hela esse sammanfaller med deras percipi. eller att deras vara i och för sig självfva sammanfaller med deras vara i och för oss, hvilket är idealism.

Men oaktadt Berkeley är idealist med afseende på uppfattningen af den sinnliga världen, så är han dock realist med afseende på uppfattningen af den osinnliga eller förnuftiga världen. Han antog nämligen, att Gud och andarne öfver hufvud falla utom vårt medvetande och att de sinnliga förnimmelserna frambringas och meddelas oss af Gud. Och härmed råkade Berkeley ut för den subjektiva idealismens förvillelser. Tingen och världen äro våra förnimmelser, systemet af våra vital- och organsensationer. men de sakna enligt Berkeley all objektivitet. De äro väsenlösa eller substanslösa. Något vara i och för sig självft ingår icke i tingen eller i våra förnimmelser enligt Berkeley.

Men hade Berkeley förfarit konsekvent från sin utgångspunkt att vara (esse) är förnimmas (percipi), så hade han kommit till absolut idealism. Det är nämligen tydligt och självklart, att det, som är någonting i och för en annan eller i förhållande till en annan, för oss, äfven måste vara någonting i och för sig självft, oberoende af detta förhållande, ty vore det ingenting i och för sig självft, så kunde det icke heller vara någonting för den andre eller i och för oss, hvilket det faktiskt är. Materien och de sinnliga kvaliteterna, tingen och deras bestämningar måste följaktligen vara någonting i och för sig självfva, i sin ursprunglighet och sanning, ty eljest kunde de icke vara för oss eller vara våra förnimmelser. Men vara i och för sig självft är väsen, substans, och vara i och för oss är företeelse, ofullkomlig uppfattning eller fenomen af det förra. Tingen och deras sinnliga kvaliteter äro sålunda fenomen för oss af ett underliggande eller immanent väsen, af någonting, som är i och för sig självft äfven oberoende af vårt sätt att förnimma.

Detta till grund liggande väsen kan icke falla utom vår ande och utom våra förnimmelser. Huru skulle väsendet, det i och för sig självft varande, kunna af oss förnimmas och förnimmas ofullkomligt, om det fölle utom vår ande? Tingen, fenomenen äro ju väsendet självft, förnummet af oss ofullkomligt, och för att kunna förnimmas af oss måste det ju vara för oss eller bestämma vår ande? Motsatsen vore realism. Men all realism leder till förnekande af allt objektivt förnimmande eller vetande och till

omöjligheten af allt självständigt handlande eller af all frihet. Fölle väsendet utom vårt medvetande, sa kunde vi icke komma åt detsamma med våra förnimmelser och icke heller i praktiskt afseende med var vilja och våra syftemål, hvaraf följden blefve den strängaste skepticism och determinism.

Men däraf, att väsendet är närvarande i vårt medvetande och i våra förnimmelser, följer icke, att det af oss kan actu förnimmas i och genom den sinnliga erfarenheten. Genom erfarenheten fatta vi endast hvad som nu är eller hvad som har varit men icke hvad som är i alla tider och under alla förhallanden. Det allmängiltiga och nödvändiga fatta vi icke genom erfarenheten utan omedelbart genom kunskapsförmågan, genom dess natur och väsen. Icke ens rummet och tiden fatta vi genom erfarenheten, utan genom var kunskapsförmagas väsen, ehuru de för oss blifva aktuella eller verkliga endast i förbindelse med erfarenheten. Af rummets och tidens oändlighet följer, att de icke äro gifna genom erfarenheten. Det oändliga erfares icke. All erfarenhet är inskränkt eller begränsad. Vi åskåda eller varseblifva endast en begränsad del af rummet, men icke rummet sasom sådant eller i det hela, emedan det är empiriskt oändligt eller obegränsadt, hvilket icke gäller om något, som genom erfarenheten är gifvet. Att rum och tid icke äro gifna genom erfarenheten, följer äfven däraf, att deras predikater eller bestämningar äro allmängiltiga och nödvändiga, hvilket icke kan gälla om nagot, som genom erfarenheten är gifvet. Allt, som är nödvändigt, grundar sig på kunskapsförmagans natur och väsen men icke på erfarenheten. Och fatta vi icke det relativt nödvändiga genom erfarenheten, så kunna vi ännu mindre genom erfarenheten förnimma det i sig självt nödvändiga och eviga. Det i sig självt nödvändiga och eviga, det underliggande väsendet, det gifnas substans och orsak fatta vi icke genom erfarenheten, utan genom förnuftet, som äfven självt är substans och väsen. Lika förnimmer lika.

Sensualismen anser, att hvad man fattar genom erfarenheten är det objektiva, det verkliga, det i och för sig självt varande, under det allt annat, som af oss förnimmes, endast är ett subjektivt, fiktioner eller fantasiskapelser, som pa sin höjd endast kunna ha ett slags subjektiv nödvändighet. Men häraf följer, att man maste förneka allt substantiellt, alla lagar och ändamal, alla orsaker och principer för hvad som sker, allt underliggande väsen, allt, som har karakter af objektiv nödvändighet, emedan intet af allt detta har sin grund i den sinnliga erfarenheten eller kan genom den sinnliga erfarenheten förnimmas. På denna ståndpunkt är allt sa, som det synes, ehuru man icke ens kan säga, att självva

sensationen eller växlingen är någonting i och för sig nödvändigt eller i alla tider gällande.

Af vår föregående framställning ha vi sett, att den Lockeska riktningen förlade en del af världen, nämligen den kvalitativt bestämda världen, inom medvetandet, men den kvantitativt och matematiskt bestämda världen utom detsamma. Vi ha ock sett, att Berkeley inflyttade i medvetandet hela den kroppsliga världen och således äfven världen såsom kvantitativt och matematiskt bestämd, men att Gud och den andliga världen ännu föreställdes falla utom medvetandet. Enligt Kant blef den andliga världen endast ett obekant något, ett ting i sig, en obestämd noumenvärld, som var grund till innehållet i vår erfarenhet eller sensationerna, och som förlades utom medvetandet. Sensationerna själfva däremot och de ursprungliga former, i hvilka de uppfattas, och sätten, hvarpå de sammanbindas och ordnas till bestämda empiriska enheter eller ting, äro medvetandets bestämningar.

Fichte visade, att äfven tinget i sig innehålles i medvetandet. Enligt Kant var kunskapsförmågan endast en förmåga af form samt en förmåga att sammanbinda till ett helt det innehåll, som vi få genom intryck af ett ting i sig. Fichte fann, att det var omöjligt, att tinget i sig kunde göra intryck. Tinget i sig kunde icke äga några predikater, d. v. s. det var overkligt och kunde såsom overkligt icke göra intryck. Därför förklarade Fichte både form och innehåll ur medvetandet, ehuru endast ur det mänskliga medvetandet. Enligt Fichte är allt medvetandets innehåll, och idealismen är sålunda här fullständig. Men då Fichte endast kände det mänskliga medvetandet eller jaget, så kunde han icke höja sig öfver den subjektiva idealismens ståndpunkt. Naturen är enligt Fichte endast systemet af jagets begränsningar och saknar följaktligen all substantialitet och objektiv väsenhet.

Schelling fann, att i naturen röjde sig samma verksamhetssätt som hos människan eller den mänskliga anden, fast de voro lägre till formen. Häraf slöt han, att anden och naturen hafva samma princip. Det är samma kraft, som yttrar sig både i naturen och i anden, ehuru kraften inom naturen ännu är omedveten. Samma verksamhetssätt och samma enhet i motsatser, som finnas hos anden, finnas ock i naturen, ehuru de här äro ofullkomligare till formen. Därför ha naturen och anden samma princip. Schelling återgaf naturen den substantialitet, som Fichte hade frånkänt henne. Naturen har samma verklighet och substantialitet som anden, emedan den företer samma verksamhetssätt och samma motsatser som anden. Det absoluta är hvarken natur eller ande, utan den enhet och kraft, som yttrar sig på olika

sätt både i naturen och anden. I alla motsatser måste finnas en enhet och kraft, som är det absoluta. Det absoluta är indifferensen af både natur och ande eller den rena identiteten i motsatsen af både natur och ande. För att blifva verklig måste denna enhet sätta sig i motsatser. Det verkliga är därför enhet af natur och ande, af reellt och ideellt vara. Den absoluta identiteten är natur i lägre och ande i högre form af sin tillvaro. Det är således samma enhet och kraft eller substans, som innehålles både i naturen och anden, ehuru den yttrar sig på olika sätt eller i olika grader och former. Det är antingen en reell eller en ideell sida, som framträder såsom öfvervägande inom hvardera sfären. I naturen är den reella och hos anden den ideella sidan öfvervägande.

Men äfven Schelling inveckladе sig i olösliga svårigheter. Ty huru kan en absolut princip vara både reell och ideell, både stöta ifrån sig och draga till sig och förverkliga sig genom att sätta sig i motsatser o. s. v.? Ur dessa svårigheter sökte Schelling reda sig genom antagandet af en intellektuell askådning, som kunde askåda enheten i motsatserna. Men en sådan förmaga är tydligen endast en fiktion.

Hegel bestämde närmare hvad enheten och identiteten i motsatserna är, att den är ren tanke. Han sökte nu pa ett för förstandet och icke endast för den intellektuella åskadningen giltigt sätt visa, att det är den rena tanken, som har en bade reell och ideell sida, och som därför omfattar både naturen och anden. Detta är den rena tankens innehall. Till sin form är den rena tanken rörelse eller dialektisk process. Det rena tänkat innebär själfnegation; tanken negerar sig själf och slår öfver i sin motsats. Tanken, som är det första, thesis, öfvergår i sin motsats, natur, som är antithesis, och intelligensen, som förenar dem bada, är synthesis. Schelling och Hegel antaga blott naturen utom oss och anden inom oss såsom det verkliga. De kände ingenting annat. Därför innehaller tanken äfven en reell sida och slar öfver i sin motsats, naturen. Men den absoluta idealismen kan icke erkänna det reellas absoluta giltighet. Någon reell sida finnes icke hos det absoluta, utan endast en ideell. Äfven Schelling och Hegel kunna drifvas öfver till vår standpunkt. Det reella och ideella maste nämligen hafva någonting gemensamt, hvilket endast kan vara det ideella, som är enkelt. Häraf följer, att det reella endast kan vara fenomen för oss af det ideella. Det reella kan icke tänkas vara i och för sig självt, utan endast för oss. Ingenting annat är ideellt än lifvet eller själfmedvetandet, och detta innehaller ingen reell sida eller natursida. Da man förlägger bade reellt och ideellt

inom samma enhet, så upphäfver man principium contradictionis, d. ä. man upphör att tänka. Schelling och Hegel kunde icke höja sig öfver den ändliga världen, som är enhet af motsatser, och därför bestämdes äfven det absoluta såsom en enhet, som förverkligar sig därigenom, att den sätter sig i motsatser.

Hegel har i det hela samma ståndpunkt som Aristoteles, ehuru Hegel är idealist, då Aristoteles däremot var realist. Hvad Hegel kallar tanke kallade Aristoteles form, och hvad Hegel kallar Andersseyn kallade Aristoteles materia, ὕλη. Dock fördes Aristoteles till den åsikt, att det absoluta är ren form, formernas form. Aristoteles bestämde formen såsom det rörande eller bestämmande och materien såsom det bestämbara. Men slutligen drefs han till den åsikten, att materien hade ett behof af form eller en tendens att bli bestämd af form. Och härmed vänder det sig så, att materien blef princip för rörelsen och icke formen, såsom Aristoteles först hade antagit. Men härmed blef formen obehöflig, och materien ensam blef princip för världens förklaring, hvilket är materialism.

Materialism har äfven blifvit utdragen såsom en konsekvens af Hegels åsikt på grund däraf, att idealismen hos honom ännu är ofulländad. Det absoluta är enligt Hegel visserligen icke i rummet, emedan det är andligt, men däremot är det ännu kvar i tiden, emedan det är i rörelse och process. Men det, som är i rörelse och process, är icke verkligt, emedan det är blifvande. Och då nu det ideella är blifvande och därigenom overkligt, så drifs man ned till det materiella igen för att få ett verkligt och varaktigt. Hegels åsikt är endast relativ idealism, emedan det absoluta, det ideella och andliga, är i tid och därmed i rörelse och förändring. Den absoluta idealismen däremot befriar det absoluta eller Gud från alla ändlighetens och ofullkomlighetens former. Och endast genom den absoluta idealismen är materialismen fullständigt öfvervunnen.

Vi skola anföra ännu ett berömdt bevis för idealismen, hvilket blifvit uppställdt af Boström, och som af honom med framgång användes för att föra den studerande ungdomen in i det idealistiska åskådningssättet. Man gör först tre antaganden, af hvilka tre konklusioner dragas, och därefter ett nytt antagande, hvaraf en konklusion drages. Antag, att det finnes en verklighet, som är i och för sig själf, att den förnimmes af en annan, och att den förnimmes ofullkomligt. Dessa äro de trenne antaganden, från hvilka man utgår. Dessa s. k. antaganden äro fullt vetenskapligt berättigade. Att något måste finnas, som är i och för sig självt, följer däraf, att något finnes, som är i och för oss. Det, som är någonting i

och för oss, måste först i begreppet vara något i och för sig själft eller i sin ursprunglighet och sanning. Det i och för sig själft varande är det absoluta, och då det relativa eller relationer finnas, så finnes ock ett absolut, som står i dessa relationer. Dessa satser äro självklara. Äfven de tvenne andra antagandena äro fullt vetenskapligt berättigade, ty det är faktiskt, att förnimmande väsenden finnas, nämligen vi självfva, och att de förnimma ofullkomligt, hvilket likaledes gäller om oss självfva. Det är ock tydligt, att den, som förnimmer och förnimmer ofullkomligt, måste förnimma något, ej intet, hvilket vore motsägelse, och att detta nagot, som förnimmes ofullkomligt, måste vara det i och för sig själft varande.

Hvilka konklusioner framgå nu af dessa principiella satser eller s. k. antaganden? Af dessa antaganden framgår för det första, att det i och för sig själft varande, den ursprungliga och sanna verkligheten, är på ett annat sätt i och för den ofullkomligt förnimmande, än det är i och för sig själft. Det ursprungligt varande har sålunda för den ofullkomligt förnimmande ett utseende eller en form, som det icke har i och för sig själft. För det andra följer af de gjorda antagandena, att denna form är ett subjektivt, ett förnimmelsesätt eller en perception, som endast finnes för den ofullkomligt förnimmande, men icke för det ursprungligt varande. Och slutligen följer för det tredje, att denna perception är desto mer olik det ursprungligt varande, ju ofullkomligare den är, men däremot så mycket mer lik det ursprungligt varande, ju fullkomligare den är eller förnimmes. Den ofullkomligt förnimmande har sålunda i sitt medvetande en subjektiv värld, som endast existerar för honom, och som divergerar från den ursprungliga världen i samma grad, som han förnimmer ofullkomligare, men som öfverensstämmer och sammanfaller med denna i samma grad, som han förnimmer fullkomligare. Antag nu, att den ofullkomligt förnimmande blefve absolut fullkomlig i sitt förnimmande. Hvad följer af detta antagande? Däraf följer, att de bägge världarna sammanfölle till en, att den förnimmandes perception sammanfölle med det i och för sig själft varande, att veta och vara blefve identiska, att förnimmelsen sammanfölle med det förnumna eller tanken med det tänkta. Objektet eller det varande stode nu icke längre såsom en ogenomtränglig motsats emot subjektet och dess perceptioner. Motsatsen mellan subjekt och objekt upphörde nu, emedan de sammanfölle till ett eller blefve identiska. Det är tydligt, att äfven det sist gjorda antagandet är vetenskapligt berättigadt. Man söker här tänka sig, huru allt måste visa sig för Gud, ty Gud är den i alla afseenden

fullkomligt förnimmande. Gud förnimmer det varande så, som det är i och för sig själft eller i sin ursprunglighet och sanning, och därför måste för honom försvinna alla de motsatser, som finnas för den ändlige anden, och hvilka alla grunda sig på det ofullkomliga sätt, hvarpå han förnimmer det i och för sig själft varande. Detta är absolut idealism.

NÅGRA ORD UR TALET VID ELOF WIDMARKS JORDFÄSTNING I KLARA KYRKA 1882

AF

TOR FRITIOF GRAFSTRÖM.

Bland den ungdomsskara, som för några årtionden sedan satt hänförd kring en snillrik lärare,* intog Widmark ett af de främsta rummen. O, då vi, som voro jämnåriga med honom, blicka tillbaka till dessa ungdomstider, hänföras vi ej ännu af deras minne? Visserligen hafva den gångna tidens erfarenheter lärt oss mycket, visserligen har den enes öfvertygelse mognat i en riktning och den andres i en annan, men en utgångspunkt åt det rätta hållet var dock gifven, när den gamle läraren i den kristna idealismens ljus sökte tyda lifvets och dödens gåtor. Det är lätt att finna olikheter mellan hans lära och den kyrkliga bekännelsens, men hvilken öfverensstämmelse i själfva grundaskådningen! — en öfverensstämmelse, som faller så mycket mera bjärt i ögonen, när man förnimmer det tal, som nu är för mången yngling den högsta vishet, det tal, som lyssnar endast på rösterna från världens stora marknadstorg men icke på de anderöster, som i människosjälens innersta helgedom tala om ett ljusare och renare lif än det för ögonen är.

* Boström.

BREF

TILL UTGIFVAREN MED ANLEDNING AF FÖRSLAGET OM DELTAGANDE I FESTSKRIFTEN TILL BOSTRÖMS MINNE

AF

FRANS VILHELM HÄGGSTRÖM.

B. B.

Haf tack för ditt vänliga bref! Om jag kunde, skulle jag utan betänkande svara ett obetingadt *ja* till din fråga. Men min hälsa är nu så vacklande, att jag ej vågar ge ett sådant löfte. Jag har i följd af astma måst hålla mig inomhus hela denna vinter och väntar nu endast på sol och värme för att komma ut och hämta krafter och frisk luft. Kan jag då med någorlunda återvunna krafter något åstadkomma, skall jag försöka; men du får ej med säkerhet räkna därpå. Det ämne, du föreslår — om *B:ms latin* —, är ganska godt, ehuru ej så lätt, så vida man ej vill nöja sig med allmänna fraser. Dock, vielleicht kann etwas daraus werden.

Din tillgifne vän

*F. V. Häggström.**

---

* Professor Häggström dog icke långt efter detta brefs affattande och hann således ej förverkliga sin afsikt.

I FÖRTROLIGT SAMTAL MED MINA KONFIRMANDER

AF

MÅRTEN ERIK KLINGSTEDT.

Sedan den kateketiska och bibliska konfirmandkursen blifvit genomgången, samlades en grupp ynglingar och unga kvinnor, som tillhört de undervisades antal, men som, i motsats till sina kamrater, efter konfirmationen hade en vetenskaplig studieväg att beträda för ernaendet af högre lärdom. Med denna grupp af unga frågande människor hölls det samtal, hvarur efterföljande tankar gärna meddelas, om törhända något af det sagda ännu efterat kunde blifva någon ung människa till litet gagn.

Innan vi atskiljas, må vi okonstladt och förtroligt samtala om en sak, hvars vikt jag känner, och där jag af hjärtat önskade, att jag såsom lärare kunde gifva eder den bästa fingervisning.

I skolen nu fortsätta studier, hvilka i stigande grad komma att eröfra edert intresse och fylla edra tankar med detaljkunskaper, som icke sa lätt erbjuda höjdpunkter för allmänna öfverblickar, filosofisk samskådning, »generaliseringar», sasom man säger. De stå ej till att räkna, som tappat bort sig i detaljkunskaper och därvid förlorat kunskap*en*: den, som borde knyta länkarna tillhopa i *en* världsaskådning, nog anderik att omsluta allt.

För själens lif inträder kanske, ju mer man fördjupar sig i de olika landskapen af vetandets värld, en tidpunkt, då man finner, att man aflägsnat sig från sin barndoms nejd, som da ligger i omtöcknadt fjärran. Och huru förlika det jag i barndomstiden omfattade som evig, oförgänglig sanning med detta nya, som med sinnevärldens och vetenskapens hela makt slår mig i fjättrar? Här blef för många unga människor och äfven för äldre en kamp, allra hardast att genomkämpa för dem, som hafva mycket lifligt kända behof af andlig klarhet. Jag vet en yngling, ej olik tusen

andra, som med förtviflan i hjärtat under sådan själsstrid irrade i skog och äng och där kastade sig under strida tårar ned på marken för att läsa i — Norbecks teologi. Efter några år blef den ynglingen bekant med Boströms filosofi, som skall hafva bragt några om tro och frid; för honom däremot blef den en hjälpande hand, som lyfte honom endels ur tvifvel. Så kan ju samma sak visa helt olika verkningar i olika händer, och hvad som är gift för en torde blifva till läkedom för en annan organism.

Om eder väg, I unge, skall gå fram, där denna brottning mellan tro och vetande blir eder förelagd — ty själfve mån I ej uppsöka en så farlig själskamp — då kan den svenske Plato tvifvelsutan med sin strålande stjärnhimmel af eviga, andliga väsens-konstellationer bortjaga dunsterna ur mer eller mindre materialistiska tanketräsk. Boström är ingen kristlig apologet. Visst icke. Han är filosof och upplöser tankeknutar, kanske afhugger dem ibland. Därom bör du döma med alltid bevarad själfständighet. Jag talar till eder såsom till *studerande.* Till hvem som helst ställer jag icke en sådan uppmaning som denna: gör dig bekant med Boström! Man får dock aldrig förgäta, att religionen omsluter *hela* människan, filosofien däremot endast tankens intressen. I frestelser, i nöd och död, när det gäller rättfärdiggörelse och frälsning, då — farväl alla mänskliga stöd! Då står också filosofien blott i farstun. Men gäller det att under lifvets vånda arbeta sig igenom mörka *tankar* till klara, då är filosofien, med idealistisk kärna, den eviga ungdomens Iduna-äpplen, som aldrig tillåta oss gubbaktigt förtvifla om lifvets härliga innebörd.

Klipp af bandet och drag det bort, så kringströs pärlorna, som sammanhöllos däraf. Tag bort idealismen, och alla värdetankar, som äro mänsklighetens kostbarheter, blifva förspillda och kunna ej sammanhållas ens en dag längre än den, då olyckan skedde. Men den skall aldrig hända för alltid. Efter hvarje paroxysm af sinnlighet skall alltid anden å nyo gripa om spiran och taga herraväldet.

Men kanske du någon gång såg någon skrift af Boström i handen på en människa, hvars vulgära sinnesart ej varit dig fördold, och med bäfvan har du sett ett köttsligt lif utbreda sin sinnlighet under åberopandet på idealismens läror. Och månne där icke i Boströms skrifter stundom gnisslar såsom för en hård skrapa mot rappad mur, då han vill ha bort de alltför täta »föreställningarna» och hafva fram det ofördunklade begreppet? Äro sådana »otrospåståenden» (ty så kalla vi präster dessa gnisselljud) tillräcklig grund för en total förkastelsedom öfver Boströms härliga tankevärld? Vi svara: ej för omogna, ej för råa själar ned-

skref Boström sina tankar. Det finnes större namn än Boströms, som blifvit missbrukade; och — får jag upprepa den bild vi ofvan inflätat — i en stor verkstad höras ej endast de taktfasta, glada, klingande hammarslagen, utan också för visso missljud, när en hammare slinter. Gnisslet är, så att säga, hammarens inkonsekvens. Hållen mig gärna för ett oklart hufvud, men jag vågar påståendet: De där sårande ljuden i Boströmska utlåtelser äro den store tänkarens inkonsekvenser och hänga blott som löst stoft vid hans kläder. Skaka bort det, och behåll det, som gör hans storhet: den klara blicken för lifvets substantialitet och eviga förnuftsdjup.

Bönens väg är andens väg till anden, och aldrig lyftes jag öfver mig själf utan hjälpen af en ande rikare, klarare och varmare än jag själf.

Detta är till sist orsaken, hvarför hela mänskligheten för sin räddning behöfver Kristus, Guds son.

Men äfven ringare händer kunna räckas oss till någon hjälp.

I veten väl att den, som nu talar till eder, icke är en lärd man. Såsom några af eder har äfven jag aldrig fått bedrifva studier, såsom en man skaffar sig lyx, utan endast i mån af lefnadskallets kraf för hvarje dag. Af ett behof, som icke utan våld på själen kan nedtystas, nämligen af behofvet att finna klarhet inom och omkring sig, drifves människan till filosofien, och måhända vi känna igen hos hvarandra den erfarenheten, att mångahanda kunskapsämnen kunna anskaffas till prydnad och nöje för oss och för andra, men filosofien behöfva vi så oundgängligen, som vi maste känna mark under våra fötter för att ej förlora förmågan att intaga vår plats i denna värld, där allt är lagbundet. Filosofien skall alltid förblifva en underström i människornas historia eller tidsutveckling, om än icke ofta ett klart vattendrag, dock alltid a nyo frambrytande. Orsaken härtill är enkel. Vi äro förnuftsväsen, huru mycket här än varseblifves af motsägelser mot förnuftet. Och i den heliga Skrift, Guds uppenbarade ord, är det langt ifrån att vara så beställdt som mången tror: tanken med sitt klarhetskraf, spekulationen med sin dristiga flykt uppåt och sitt underbara sänklod mot djupet, saknas ej — om ock i blotta väckelser och fermenta cogitationis — pa dessa heliga blad, som at sina rätta läsare dessutom meddela en ande, hvars ljus, omätligen härligt och förvissande, kan göra till och med de enfaldigaste visa. Skriften ensam kan göra en idiot i andliga lifsfrågor klarsyntare, än filosofien, ensam för sig, förmår upplysa en sanningsforskare, hölle han än ut under arslanga mödor i filosofiens pelarsalar. Vi präster få rätt ofta lära känna sadana »idioter» på närmare håll. Och de äro lyckligare, ej blott visare, än den kylige teoretiker,

som bortskurit det praktiska lifvet med dess hjärtekraf, för att isolera sig inom blotta begrepp. Den som föreställer sig Herren Gud vara en hvitskäggig gubbe, som vandrar ofvan stjärnor, och i denna föreställning lider tåligt, uppoffrar sig till andras tjänst och sprider omkring sig den milda glansen af ett älskande hjärta, den hälsa vi som en praktisk filosof af bästa slag. Jag vet att nämna uttjänade stackars åldringar, som sig själfva ovetande burit denna den *heliga* filosofiens gloria kring skrynklade drag och grå lockar.

Har jag läst Boström rätt, så nekar han icke sitt adprobatur och godkännande åt denna min åsikt.

Hvad har då nu blifvit eder sagdt, I kära unga? Har jag lärt eder att bygga eder *tro* på filosofi? O nej, men att bygga eder tankevärld på verkliga tankar, icke på sådana motsägelser som atomer och sinnliga intryck. Och detta var dock icke det hufvudsakligaste. Det jag här ville säga var, kort sagdt, ett enkelt, hjärtligt råd. Man kan ej gifva bättre än det man själf pröfvat. Mitt råd lyder så: I kampen om ståndpunkt välj, välj alltid *den*, som har idealet väl bevaradt, högt ställdt, klart fattadt såsom sann verklighet. Blott detta hålles fast, skall eder inre kamp utveckla, men ej förusla eller utarma eder inre människa och edert lefnadslopp.

NÅGRA ORD OM BIBERGS OCH BOSTRÖMS UPPFATTNING AF RÄTTSLÄRAN

AF

ELOF WIDMARK.

— — — — — — — — — — —

Den utomordentliga skarpsinnighet och den logiska ordning och reda i argumentationen, som utmärka Bibergs kritik och gör studiet däraf till en för tanken i hög grad stärkande och lifvande sysselsättning, sakna vi väl icke heller i deduktionen af rättsbegreppet; men snillet kämpar där förgäfves med försöket att åstadkomma det omöjliga. Ty så fri från alla förutsättningar, som Biberg än trodde sig vara, sedan han anmärkt det oriktiga i det Fichteska postulatet om rättsbegreppets härledande ur en inskränkande lag, så återstod dock ännu ett annat (postulat), hvilket gjorde alla hans bemödanden att uppvisa rätten fruktlösa — det nämligen, att rättsbegreppet borde ur *individens* väsende förklaras. Hade en sådan förklaring *kunnat* lyckas, säkerligen hade det lyckats en sådan man som Biberg, hvilken vi med stolthet nämna såsom en af Sveriges mest utmärkta, och som i filosofiens historia förtjänt ett högt rum, ehuruväl han nu liksom många andra icke mindre förtjänstfulla landsmän lefvat och dött okända utom sitt fädernesland.

— — — — — — — — — — —

Om Bibergs och andra dylika försök vilja vi blott anmärka det, att hur försiktigt man än går till väga, skall man vid ett sådant företag aldrig kunna undvika endera af de båda svårigheterna, att antingen rätt och plikt komma att till sitt begrepp sammanfalla, hvarigenom rättens specifika karakter af något tillåtet försvinner, eller å andra sidan att rätten blir något tillfälligt, och således dess andra lika nödvändiga karakter af »något respektabelt» icke kan uppvisas.

Om således ur individens natur såsom blott sådan det icke är möjligt att uppvisa rätten såsom ett från plikten specifikt begrepp, och några rättigheter icke äro tänkbara hos individen om icke såsom statsmedlem, så tyckes den enda utvägen vara att ur *statens* väsende söka förklara dem. — Men säkert är, att skall man på denna väg vinna någon framgång, så måste man besluta sig för att lämna hela det empiriska betraktelsesättet af staten, hvilket i den endast ser något genom ett kontrakt i viss tid uppkommet, hvarigenom rätten naturligtvis får samma karakter; — — man måste fatta staten såsom ett lefvande och personligt väsende, till sin idé evig och oföränderlig, ehuru i sinnevärlden framträdande under mångfaldiga former, på samma sätt som individen. Staten och individen äro, på detta sätt fattade, tvenne självständiga väsenden, hvilket dock icke hindrar att individen tillika utgör ett moment i staten. Då nu hvarje väsende har sin egen lag, så kommer individen på detta sätt att styras på en gång af statens lag, den juridiska, såsom dess medlem, och tillika af sin individuella eller morallagen. — *Plikt* kalla vi nu i allmänhet all den förnuftiga verksamhet, som ett väsendes lag bjuder detsamma till realiserande af dess ändamål, då vi däremot med *skyldighet* mena den speciella plikten att anse såsom befogad och respektera hvarje handling af ett väsende, som ej hindrar utöfvandet af min plikt. — Det är således statens *skyldighet* att respektera all den individens verksamhet, som ej strider mot statens ändamål, äfvensom hans *plikt* att skydda all dylik — individen då likväl betraktad såsom statsmedlem — hvars violerande skulle vara för staten menligt. All denna individens af staten respekterade och skyddade verksamhet är hans *rätt*, hvilket begrepp således blifvit fullkomligt skildt från plikten. Då vidare rättens karakter af respektabilitet härmed kunnat förenas, så äro på detta sätt de båda svårigheterna vid rättens bestämmande öfvervunna, men i och med detsamma ock naturrätten eller, såsom Biberg kallar den, rättsläran såsom en från statsläran särskild vetenskap upphäfd.

BOSTRÖMS: DE MENTE AC PERCEPTIONE APHORISMI

I SVENSK ÖFVERSÄTTNING

AF

LEONARD BYGDÉN.

Bland de skrifter, som kunna sägas utgöra de mera positiva begynnelserna till professor Boströms filosofiska system, hör hans ofullbordade uppsats *De mente ac perceptione aphorismi*. Då denna afhandling, som i disputationsform första gången utkom år 1839, ännu icke återgifvits på svenskt språk, har detta varit anledningen till följande öfversättningsförsök. Ehuru det viktigaste af afhandlingens innehåll ingår i Boströms större senare fullbordade afhandling *De notionibus religionis, sapientiæ ac virtutis*, äro dessa aforismer oaktadt det ofulländade skick, hvari de framträdde, af synnerlig vikt för att kunna historiskt följa Boström i hans filosofiska tankearbete.
Öfversättaren.

Satser om anden och förnimmelsen.

I.

Den, som är *medveten* om någonting, han måste äfven vara *självmedvetande*.

Da nämligen den medvetne sättes i relation till något, hvarom han är medveten, maste ju hans medvetande fattas sasom på något sätt bestämdt. Men *självmedvetandet* är medvetandet sasom sådant eller medvetandet i dess rena allmänhet, hvadan detta aldrig kan saknas hos något bestämdt medvetande, och detta af samma skäl, som t. ex. att järnet alltid ingar i hvarje sak af järn eller utsträckningen i hvarje form af utsträckning. Vi för var del göra den atskillnad mellan *den självmedvetande* och *den medvetne*, att vi tänka medvetandet hos den förre sasom helt och hållet obestämdt men däremot hos den senare bestämdt sasom genus fastän utan bestämdhet i fråga om formen, sa länge ännu icke det föremal, hvarom det är medvetet, tillagts. Men om nagon urskiljer

sig själf från allting annat, bör han benämnas ej blott själfmedvetande och medveten utan *själfmedveten;* ty hos honom är medvetandet bestämdt äfven med hänseende till formen.

II.

Ju mera sant eller fullkomligt någon är *själfmedvetande*, desto mera sant och fullkomligt är han äfven *medveten*.

Själfmedvetandet kan vara mer eller mindre sant eller fullkomligt, d. v. s. mer eller mindre närma sig det gudomliga medvetandets form; ty det är i självfva verket detsamma, som psykologerna kalla *förnimmelsens klarhet*. Men att vara *själfmedvetande* och att vara *medveten* skilja sig från hvarandra ungefärligen på samma sätt som t. ex. att vara guld och att vara gyllene. Likasom nu ingen sak är mera sant och fullkomligt gyllene än det guld, hvaraf den är formad, är sant och rent, så är icke heller någon, så länge och så vidt han förnimmer ett och samma föremål, mera sant och fullkomligt *medveten* om detta föremål, än han är sant och fullkomligt *själfmedvetande*. Så t. ex. är den sofvande, som är mindre själfmedvetande än den som är vaken, äfven mindre medveten om de föremål han förnimmer; detsamma är förhållandet, om man jämför barnet med den fullvuxne, den senterande med den föreställande, den föreställande med den tänkande, djuret med människan, o. s. v.

III.

Hvarje väsen, som på något sätt är medvetet, kallas med rätta *ande*, så länge och så vidt vi icke fästa oss vid någonting utöfver detta hos samma väsen.

Om ett sådant väsen förutom det bestämda själfmedvetandet innehåller andra bestämningar och betraktas med afseende på dessa, bör det icke benämnas med ordet ande, utan med något annat ord; ty hvarje benämning angifver endast den sida, från hvilken den namngifna saken betraktas, och därför bör denna sak, när den betraktas från en annan sida, äfven få en annan benämning. Detta hindrar emellertid ej, att benämningen ande kan tilläggas hvarje varelse, som i något hänseende är medveten, om man hos honom uteslutande fäster sig vid denna bestämning och ser helt och hållet bort från hans öfriga bestämningar. Ty ehuru vi äro människor, kallas vi dock med rätta både dödliga och djur, så länge uppmärksamheten fästes endast vid vår dödlighet och vår djuriska natur. Och af samma skäl plägar t. ex. en guldring kallas än

ett ting, än en kropp, än en prydnad o. s. v., allt eftersom den betraktas från skilda synpunkter. Allt detta anse vi vara så bekant och klart för enhvar, att man knappt behöfver erinra därom. — För öfrigt är här ännu ej fråga om, huruvida anden är alldeles detsamma som det bestämda självmedvetandet eller i något afseende bör fattas såsom därifrån skild. Detta skall blifva klart genom utförandet af vår undersökning.

IV.

Ju mera sant eller fullkomligt ett väsen är självmedvetande, med desto mera sanning och egentlighet kallas det ande, och likaså omvändt.

Alltså, om Gud ensam är absolut och i alla afseenden självmedvetande och medveten, så är han ock bland alla väsen det enda, som i ordets absoluta och egentliga betydelse kan kallas *ande*. De öfriga väsendena kunna endast i relativ d. v. s. i mer eller mindre egentlig mening så benämnas, nämligen sa vida de äga en närmare eller aflägsnare likhet med honom. Och emedan man hos dem kan urskilja en oändlig mångfald af grader, torde man knappt våga påstå, att i hela världen någonting finnes, som icke åtminstone i något enda afseende rimligtvis kunde kallas ande. Ty ehuru vi visserligen i många ting icke uppfatta något lif eller självmedvetande, då vi blott betrakta dem med sinnena, så följer ej däraf, att självmedvetande alldeles saknas hos dem, enär våra sinnen icke kunna nå självfva tingets väsende. Visst är, att, sedan mikroskopet kommit till användning, vi finna många varelser lefvande, som förut tycktes liflösa, och hvad skulle icke följden blifva, om vår ande själf finge någon högre form af förnimmande. Sannolikt skulle hela världens utseende för oss undergå betydlig förändring.

V.

Allt, som är självmedvetande, är lefvande, och allt lefvande är självmedvetande. *Självmedvetande* och *lif* äro i sin allmänhet ett och detsamma.

Vi skola här i all korthet antyda de skäl, som leda till denna insikt, då vi här nedan pa annat sätt och med andra bevis ärna ådagalägga detsamma. Om vi för det första hos växterna uppfatta eller rättare sagdt tycka oss uppfatta lif men icke självmedvetande, så följer däraf icke, att de i självfva verket helt och hållet sakna självmedvetande, utan blott att detta åtminstone för

oss ter sig ganska ofullkomligt. Redan deras lif ter sig ju ganska ofullkomligt, då det jämföres med människans eller någon högre lefvande varelses lif. Följaktligen är detta ej något hinder för att båda bestämningarna kunna hafva samma omfattning och framträda i samma grad af fullkomlighet. — Vidare uppfatta och bedöma vi alltid lifvets sanning och fullkomlighet hos andra efter graden och fullkomligheten af friheten i deras rörelse och verksamhet; efter just detta mått mäta vi äfven självmedvetandets sanning och fullkomlighet hos dem. Den, som tillräckligt öfverväger detta, skall utan tvifvel inse, att ingen varelse är lefvande, så vida han icke är självmedvetande, likasom också ingen är självmedvetande, så vida han icke är lefvande. Men däraf följer, att självmedvetandet och lifvet i sin allmänhet beteckna en och samma sak; ty intet omdöme kan på sådant sätt rent omvändas, så vida icke dess subjekt och predikat verkligen äro samma sak, om ock uttryckta med olika namn. — Slutligen kan detta ock ådagaläggas genom ett annat bevis, hvilket vi för korthetens skull blott i förbigående antyda. Att *lefva* säges nämligen ej det, som rör sig, utan det som *själf* rör sig, och som därtill i egentlig och positiv mening är ett *själf*, så att det icke så benämnes uteslutande för att beteckna dess skillnad från annat. Men ingenting kan i denna mening verkligen sägas vara ett *själf*, utan så vidt det är självmedvetande; ty detta ord betecknar just självmedvetandet och användes blott i oegentlig och öfverflyttad mening, då det refereras till tingen, som icke äro självmedvetande. Allt detta skall emellertid bättre inses, sedan betydelsen af orden *vara* och *vara för sig* blifvit utredd, hvarom i det följande skall särskildt handlas.

VI.

All *verksamhet*, som innebär en öfvergång, all *rörelse* och *förändring* i världen måste ytterst härledas från lifvet eller rättare från vissa lefvande varelser.

En maskin t. ex. säges väl verka och röras men säges ej lefva, och detta just af det skäl, att den icke är själfva rörelsens och förändringens orsak och grund. Men om den nu röres, men icke af sig själf, måste den röras af något annat, som utvecklar och liksom lägger i dagen sin verksamhet i och genom den förra och sålunda på något sätt är med sin kraft däri närvarande. Men om vidare icke heller detta andra själf rör sig, så måste man om detta säga just detsamma som om maskinen, nämligen att något annat måtte vara orsak till dess rörelse och förändring. Och på samma sätt måste man fortgå, ända till dess man kommit fram

till något lefvande, hvaraf då hela serien af rörelser och förändringar ytterst härleder sig och beror. Det sagda tro vi vara tillräckligt bevis för vår sats. — Ingenting hindrar emellertid, att flera lefvande kunna medverka till åstadkommande af en och samma verkan, likasom vi skola få se, att flera sådana kunna bilda ett enda lefvande helt. Men det är ej nödigt att vidare utföra detta, hvadan vi blott tillägga följande: om det vore möjligt, att en viss materiell partikel blott af egen kraft kunde sätta en annan partikel i rörelse, hvilket vi nu visserligen ej vilja pasta, så skulle detta anses såsom ett säkert bevis för, att denna partikel i själfva verket ej alldeles saknar allt lif, huru ofullkomligt detta för öfrigt kunde anses vara.

VII.

Men till lifvets begrepp höra ej med nödvändighet begreppen rörelse och förändring, utan snarare tillkomma de lifvet blott tillfälligt eller under någon viss förutsättning.

Då ej det som röres, utan det som röres *genom sig själf* säges lefva, så kan man ensamt häraf inse, att lifvet i själfva verket icke betecknas genom uttrycken rörelse och förändring, utan blott genom uttrycken *sig* och *själf*, ehuru vi med våra sinnen blott uppfatta lifvet i rörelse. Detta kan inses äfven genom andra betraktelser, bland hvilka det här torde vara nog att framställa en enda. Om nämligen en ande tänkes af den beskaffenhet, att han vore medveten om allt, hvarom anden öfver hufvud kan vara medveten, d. v. s. om en i alla afseenden fullkomlig och absolut ande tänkes, sa inses lätt, att ingen enda rörelse eller förändring kan förefinnas i denna andes lif eller själfmedvetande. Ty utan motsägelse kan då icke något tänkas, hvarom han för att komma i rörelse kunde antagas blifva men icke redan vore medveten. Men en ande af denna beskaffenhet är just den allvetande Guden, mot hvars begrepp öfver hufvud strider att icke vara pa en gang absolut lefvande och absolut evig och oföränderlig. Och detta skulle vara orimligt, om till lifvets begrepp med nödvändighet hörde begreppen rörelse och förändring. Ingen kan med skäl häremot invända, att Gud pa denna grund skulle vara af samma beskaffenhet som den liflösa materien. Ty ehuru t. ex. färgskiftning och färgförändring icke skönjes i det rena ljuset lika litet som i det rena mörkret, följer däraf ingalunda, att det rena ljuset är detsamma som det rena mörkret. Likasa följer ej af var sats, att Gud, ehuru han saknar rörelse och förändring, därför skulle anses likartad med den liflösa materien.

VIII.

Rörelse och förändring kunna nämligen endast tillkomma de väsenden, hvilkas lif är ofullkomligt eller ändligt.

Detta är en omedelbar följd af hvad vi redan framställt. Ty om all rörelse och förändring i världen har sin ursprungliga princip i något lefvande, men den gudomliga anden såsom absolut fullkomlig och oändlig är i och för sig alldeles oföränderlig, så kunna rörelse och förändring omöjligen tillkomma andra lefvande varelser än dem, som äro ändliga och ofullkomliga. Detsamma skulle lätt kunna bevisas ur själfva begreppen rörelse och ofullkomlighet — såsom vi veta att t. ex. Aristoteles redan gjort — om vi ville längre uppehålla oss härmed. Men nu nöja vi oss med att här blott i korthet angifva anledningen därtill, att man i begreppet lif inlägger begreppen rörelse och förändring, och att flertalet människor äro så vana därvid, att de knappt ana, ännu mindre förstå, att lifvets begrepp bör fattas dem förutan. I den värld, som är till för våra sinnen och utöfver hvilken få människor sträcka sin tanke, urskilja vi blott ändliga och ofullkomliga väsenden; och då vi bland dessa just på rörelsen skilja de lefvande från dem, som sakna eller åtminstone synas sakna lif, händer det lätt att själfrörelsen fattas såsom kännetecken på lifvet öfver hufvud, ehuru den endast bör fattas såsom ett kännetecken på det ändliga och ofullkomliga lifvet. Detta bör ej förvåna, då många äro så bundna vid sinnena, att de definiera själfva lifvet genom själfrörelsen och sålunda tanklöst sammanblanda det väsentliga med det tillfälliga, substans med accidens. Enligt vår åsikt, för hvilken beviset skall framläggas i det följande, är lifvet eller själfmedvetandet just den första och absoluta substansen i allting eller liksom det grundämne, utan hvilket ingenting kan finnas eller tänkas. Om således något förutom dess eviga former säges vara, så utgör det en deras accidens eller bestämning, hörande till deras fenomen, d. v. s. till den form, hvari de relativt och ofullkomligt förnimmas. Af detta slag äro tingens rörelser och förändringar.

Efter denna framställning om lif, ande och självmedvetande skola vi öfvergå till att ta i betraktande begreppet förnimmelse, alldenstund detta begrepp redan bör vara fattadt och bestämdt, om man skall kunna noggrannare utreda andens begrepp och väsende.

IX.

I alla de fall, då anden säges *förnimma*, betyder det ständigt alldeles detsamma, nämligen att han på något sätt är

eller blir medveten — det senare, om begreppen tid och succession tillkomma.

Men då sistnämnda begrepp, som sammanhänga med rörelse och förändring, endast under en viss förutsättning äro fästa vid själfva betydelsen af ordet förnimma (satserna VII, VIII), så är ej nödvändigt att här fästa något afseende därvid, något som vi för det följande vilja ha anmärkt. Det ifrågavarande ordet förnimma bör således öfverallt tagas blott i intransitiv betydelse, så att det betecknar ungefär detsamma som att vara förnimmande, d. v. s. att vara på något sätt självmedvetande och medveten. Att nämligen detta är dess betydelse framgår lätt, om man observerar, att ingen kan vare sig förnimma utan att vara på något sätt medveten, eller vara på något sätt medveten utan att i samma hänseende förnimma det. För öfrigt synes det knappt behöfva anmärkas, att vi här bruka ordet förnimma allenast om anden, och att detsamma äfven gäller om de ord, som äro däraf härledda, såsom förnimmelse, förnimmas, förnummet o. s. v. Hvad de kunna betyda, om de icke hänföras till anden, hör icke till vårt nu föreliggande ämne. Vi anse det likväl otvifvelaktigt, att deras öfriga betydelser bero på den här framställda såsom på sitt sanna begrepp och sin grund; ty hvad som lika mycket kan utsägas så väl om själen som om kroppen får sin högsta och fullkomligaste betydelse, då det refererar sig till själen. Men ehuru denna fråga leder till en mera djupgående uppfattning af naturen, måste vi uppskjuta den till ett annat tillfälle.

X.

Ordet förnimma enbart anger aldrig, åtminstone enligt vanligt språkbruk, närmare själfva sättet, hvarpå anden är medveten.

Detta visar sig just genom de bestämningar, som vi vanligen tillägga, såsom t. ex. med tanken, med fantasien, med sinnena, med ögonen. Om dessa bestämningar ofta utelämnas, beror det därpå, att de ändock kunna förstås af ordens sammanhang. Och klart är, att de icke alls behöfdes, ifall förnimmandets sätt redan genom själfva ordet förnimmas vore tillräckligt bestämdt. Vi begagna ju oss icke af dessa bestämningar, då vi säga t. ex. att anden tänker eller föreställer sig, enär dessa ord i och för sig beteckna en bestämd form af medvetandet. Ej heller gäller här den invändningen, att vi stundom använda uttrycken höra med öronen, känna med känseln, se med ögonen och andra dylika talesätt. Ty dessa ord känna, se, o. s. v. pläga vi i öfverflyttad be-

märkelse använda äfven om den tänkande och föreställande anden; och då vi stundom vilja förebygga detta, begagna vi oss af dylika eljest alldeles öfverflödiga bestämningar. Men för att uttryckligen angifva det *fullständigt* bestämda medvetandet, bör man äfven tillägga det, hvarom anden är medveten, hvilket plägar benämnas objekt. Men huruvida detta i självfva verket är något annat än just medvetandets bestämda form eller andens förnimmelse, ärna vi här nedan upptaga till närmare undersökning.

XI.

Förnimmas säges det, hvarom anden är medveten, och *fullkomligt* eller *absolut förnimmas* säges det, så vida anden är medveten om alla dess bestämningar.

För att rätt förstå sammanhanget och skillnaden i betydelsen af orden förnimma och förnimmas, borde åtskilliga undersökningar föregå, såsom om andens och språkets natur, förhållandet mellan aktivitet och passivitet o. s. v. Då nu här ej är tillfälle därtill, må det vara oss nog att antyda hvad man i allmänhet har att tänka vid dessa ord. Huruvida det är möjligt att någonting, låt vara det minst bestämda, kan absolut förnimmas af någon annan än den gudomliga anden, lämna vi oafgjordt, ehuru den absoluta förnimmelsen synes böra tillerkännas endast den absoluta anden. Men det torde ej bestridas att äfven vår ande kan mer eller mindre närma sig till denna fullkomlighet och detta mer i samma mån som det, hvilket af oss förnimmes, har färre bestämningar. Ty likasom en viss ljusmängd åstadkommer en fullkomligare belysning ju mindre den yta är, hvarpå den uppfångas, så förnimmer äfven vår ande desto bättre det, som af honom förnimmes, ju färre bestämningar det äger. Sålunda finna vi, att vi, då det är fråga om en noggrannare undersökning af något föremål, måste liksom bitvis betrakta det, i det vi uppfatta den ena af dess bestämningar efter den andra och slutligen sammanfatta dem till ett förnummet helt. Hvarje positiv bestämning har nämligen färre bestämningar än det, som af honom själf bestämmes, och uppfattas just därföre af den ändliga anden bättre, d. v. s. klarare och fullkomligare.

XII.

Likasom den senterande anden förnimmer hvad han senterar, så förnimmer den föreställande anden hvad han föreställer sig och den tänkande anden hvad han tänker.

Ty ehuru ordet förnimma vanligast användes om sinnet, hvaraf vi i allmänhet mest betjäna oss, följer dock af den föregående framställningen, att det äfven gäller om andens öfriga former och förmögenheter. Ty medveten är icke blott den ande, som senterar, utan äfven den, som föreställer sig, och ännu mycket mer den, som tänker; men det, hvaraf anden är på något sätt medveten, säges äfven af honom på detta sätt *förnimmas*. Hvad vi sålunda i denna sats anfört innehålles redan i det föregående och framhålles här särskildt endast för de följder, som därur skola härledas. Ty i hvarje form är anden på något sätt medveten eller förnimmande, och hvad han sålunda förnimmer hör nödvändigt till det *fullständiga* bestämmandet af formen för hans medvetande. Men det är af stor vikt att veta af hvad slag det är, som i hvarje form af honom förnimmes, ty det är klart att detta måste vara af största betydelse för att fatta så väl förnimmelsens som andens väsende. Efter den redan gjorda framställningen kunna vi företaga denna undersökning, och så att vi först hufvudsakligen skola sysselsätta oss med den föreställande anden; ty då denna form ligger oss alla närmast, kan man, synes oss, genom att utgå från denna lättast förstå hvad som möjligen sedermera kan sägas om anden i sin helhet. Ty fastän vi begynna med föreställningen, bör man likväl se till, huruvida icke hvad vi funnit hos denna äfven skulle kunna med rätta sedermera öfverflyttas på andens öfriga former.

XIII.

Anden, så vidt han blott är föreställande — och då bör han ock benämnas *föreställningsförmåga* eller *fantasi* i allmän bemärkelse — förnimmer ingenting förutom sina egna föreställningar eller fantasier, d. v. s. sina bildliga förnimmelser.

Ty så vida anden är blott föreställande och icke på samma gång senterande och tänkande, kan han icke förnimma det, som blott förnimmes med sinnet eller tanken. Men da måste han antingen icke förnimma någonting alls eller blott hvad som är i honom såsom föreställande, d. v. s. hans egna bildliga förnimmelser. Detta visar sig allra tydligast beträffande dem, som äro idel fiktioner, t. ex. om man föreställer sig vidundret Chimæra, ty ingen torde vilja förneka, att detta är en viss föreställning och ingenting vidare. Men med afseende därpå är hvarje föreställnings natur och väsende detsamma, enär ingen öfver hufvud taget finnes, som icke är underkastad den allmänna regeln: med förnimmelsens upphäfvande upphäfves det förnumna, och med det förnumnas upphäfvande upphäfves förnimmelsen — hvaraf här

följer, att de i själfva verket äro ett. Det förnumna upphäfves nämligen, så vidt det förnimmes i och genom just denna föreställning, så att, om det skulle äga fortvaro, det måste förnimmas antingen i och genom någon annan likartad bestämd föreställning, om hvilken man då måste predicera detsamma som om den föregående, eller af någon annan ande eller andeform — hvarom här ej är fråga, då vi här blott tala om en och samma ande och förnimmelse.

XIV.

Om vi göra åtskillnad emellan en viss föreställning och det, som genom denna förnimmes, så ligger anledningen till och betydelsen af denna åtskillnad allenast däri, att vi betrakta samma sak från olika synpunkter.

Ty än fästa vi oss mer vid *att* det är en förnimmelse eller form af själfmedvetande, och då kalla vi det förnimmelse eller föreställning, än tänka vi mer på *hvilken* förnimmelse det är eller på hvad sätt den skiljer sig från öfriga af sitt slag, och då betrakta vi det såsom den förnumna saken. Men i själfva verket är det ingenting annat än en och samma form af själfmedvetande, fullt bestämd, nämligen så till vida att den är en föreställning, icke en tanke eller sensation, och vidare så, att den är just denna föreställning och ingen annan, d. v. s. att den är skild från öfriga af sitt slag. Bland de många skäl, hvarmed detta påstående kan bevisas, skola vi här anföra ett, som har fördelen att ej vara särdeles svårfattligt. Om någon t. ex. säger: Jag har en föreställning, så ligger den frågan, som vi ock pläga framställa, nära till hands: hvilken eller hurudan föreställning. Och om denne svarat tillräckligt tydligt på denna sista fråga, anses han i och med detsamma äfven angifvit hvad det är, som han i och genom densamma föreställer sig. Men detta visar enligt vår mening, att den bildliga förnimmelsen är ensam tillräcklig, så att man hvarken utom eller förutom denna behöfver söka det, som genom densamma förnimmes.

XV.

Om vi antaga en viss ande såsom blott föreställande, kan han själf icke vara *utom* det, som han föreställer sig, icke heller det senare vara *utom* honom själf.

Det ligger nämligen först och främst i andens väsende, att han i och för sig hvarken intar något rum, ej heller bestämmes genom ortbegrepp, hvilket allt gäller blott om det kroppsliga. Ty an-

dens natur och väsende är lif och själfmedvetande, om hvilket väl ingen kan säga, i hvilket rum det befinner sig, eller huru stort mattet för dess utsträckning är. Men häraf följer, att orden *utom* och *inom*, så vida de hänföras till anden, ha alls ingen betydelse och användning. — Vidare om anden föreställer sig rummet och fattar delar af sin värld sasom utsträckta och ömsesidigt ställda utom hvarandra, så äro de dock — och detta vilja vi här noga hafva anmärkt — förnumna af honom och just därföre blott vissa af hans egna förnimmelser eller föreställningar. Ty dem förutan förnimmer den föreställande anden ingenting. Men hvilken kan väl våga säga, att förnimmelserna äro satta utom den ande, af hvilken de förnimmas. — Lika litet torde man kunna säga, att den föreställande anden är utanför sina egna föreställningar, ty för att detta skulle vara möjligt, skulle anden icke blott bestämmas af rummet utan ock ha sina förnimmelser utom sig, alldenstund termerna inom och utom äro korrelata —, men vi ha redan sett, att intetdera kan utan motsägelse tänkas.

SEDLIGHETEN SÅSOM SJÄLSLIF

AF

PEHR JOHAN HERMAN LEANDER.

Om man med Boström vid sedlighet allmänt fäster betydelsen af en sinnlighetens harmoni med förnuftet, som är af människan genom fri verksamhet åstadkommen, så hänföres den därigenom såsom en yttring af frihet till viljan och fattas på något sätt såsom en form af viljelif. Och detta är för Boström så väsentligt. att han kan sägas låta sedligheten på något sätt falla helt och hållet inom den fria viljan eller hennes maktsfär. Ty ehuru han icke inskränker den sinnlighet, som i och genom sedligheten skall bestämmas efter förnuftet i positiv eller negativ bemärkelse, så att den antingen förändras till öfverensstämmelse med förnuftet eller hindras från att motverka eller hämma detsamma. till människans sinnliga praktiska själskrafter, utan dit kan hänföra alla slags sinnliga krafter, både andliga och kroppsliga, och således, hvad de senare beträffar, icke endast människans kroppskrafter utan äfven den öfriga yttre naturens krafter, så låter han dock sedelagen omedelbart adressera sig till människans fria vilja och, i enlighet med regeln: ultra posse nulla obligatio, fordra en förändring i fråga om andra krafter och förhållanden, som icke tillhöra viljan själf eller hvad som på något sätt kan fattas såsom hennes organism, endast i det fall, att en sådan förändring kan af människan genom fri verksamhet åvägabringas. Såsom viljelif är sedligheten själslif, och med anslutning till anförda bestämmande af sedligheten kunna vi därföre finna denna hafva en psykisk sida och sålunda kunna betraktas från psykologisk synpunkt. Uppgiften för denna uppsats är att undersöka den psykiska organisation, som sedligheten förutsätter, eller huru sedlighetens subjekt skall vara att fatta, och hvilka själskrafter i sedligheten äro i verksamhet. och huru de samverka med hvarandra. Vi utgå i det hela härvid

från Boströms filosofiska åsikt, hvilkens metafysiska standpunkt vi därföre förutsätta såsom sann. Vi anse oss ock därföre icke behöfva ingå i bevis för vissa metafysiska läror, som vi tillskrifva Boström och i det följande behöfva förutsätta eller åberopa. För öfrigt hafva vi vid utförandet af vårt ämne sökt göra oss till godo sådant i skrifter inom den Boströmska filosofien, som synts oss för dess utredning vara af betydelse. Särskildt har detta varit förhållandet med vissa uppfattningar, vinkar och uppslag, som förekomma i skrifter af Sahlin och synts oss visa ett djupt inträngande i ämnet, liksom möjligen äfven ett fördjupande i afseende på detsamma af nämnda filosofi.

Vända vi oss nu till förut nämnda uppgift, så förutsätter tydligen det anförda bestämmandet af sedlighetens begrepp i enlighet med Boströms filosofiska åskådning i viljan eller, bestämdare uttryckt, i fri vilja en kraft hos människan af väsentlig vikt och betydelse i sedligt afseende. På samma gång nämligen det sedliga lifvet af Boström fattas såsom en form af viljelif eller, bestämdare, en yttring af fri vilja, medgifver honom hans metafysiska ståndpunkt, såsom i det följande skall visa sig, både att fatta viljan såsom en kraft i människosjälen eller en förmåga i den egentliga bemärkelsen af en ändamålsenligt verksam och förnimmande kraft, och icke såsom ett blott s. k. själstillstånd, ett viljande, eller en sammanfattning af sådana tillstand, och att låta denna förmåga i en viss utvecklingsgrad framträda såsom fri i betydelsen af väljande eller såsom förmåga att i ett gifvet fall upptaga eller icke upptaga ett visst motiv eller att af olika, i ett visst ögonblick sollicíterande bestämningsgrunder upptaga en viss, hvilken som helst, med förkastande af den eller de öfriga, till verklig bestämningsgrund. Och utom viljan själf framträda nu äfven förnuft och sinnlighet såsom särskilda vid sedligheten verksamma krafter hos människan, då det förra af Boström fattas såsom bestämningsgrund eller motiv för den sedliga verksamheten och såsom ett sådant måste verka på viljan, och sinnligheten åter såsom vid sedligheten varande material för viljans verksamhet måste förutsättas kunna göra denna motstånd och således äfven hafva betydelsen af kraft. Nu är visserligen gifvet, att människan själf såsom medvetande eller jag, da hon just fattar sig såsom enhet i och af hela mangfalden af sina förmögenheter och verksamheter, måste vara subjektet för alla andliga verksamheter. Men om någon viss sådan verksamhet företrädesvis hänvisar på någon viss förmåga såsom sin grund, kan man tydligen ock säga, att människan i denna förmåga och så till vida att denna förmåga är subjekt för den verksamheten. Det är i den meningen, vi här

fråga efter subjektet för den sedliga verksamheten. Och af det nyss anförda kan man föranledas att bland de angifna, vid sedligheten verksamma krafterna anse viljan vara själfva subjektet i förhållande till sinnligheten och förnuftet såsom särskilda krafter hos detta subjekt, då sedligheten väsentligen är viljelif och viljan är det, som bestämmer förhållandet mellan båda. Äfven vore härmed i allmänhet gifvet, huru de ifrågavarande krafterna samverka med hvarandra i sedligheten. Emellertid äro alla dessa begrepp ännu jämförelsevis obestämda,' och för utrönande af sedlighetens psykologiska betydelse kräfves ett närmare bestämmande af etthvart af dem. Och närmast föranledas vi därvid, då naturligen viljans närmare betydelse beror på betydelsen af de motiv, af hvilka hon påverkas, eller af det, som bestämmer henne, att något närmare taga i betraktande förnuftets och sinnlighetens begrepp.

Då utaf de båda sistnämnda bestämningarna förnuftet är det, som skiljer människan såsom andlig och förnimmande varelse från djuret, så föranledas vi att vid ifrågavarande betraktelse utgå från förnuftet i den betydelse, som det närmast har såsom sålunda varande något för människan specifikt. I denna betydelse innebär det allmänt medvetenhet såsom omedelbart höjande människolifvet öfver djurlifvets vanliga nivå och, fullständigare eller tillika praktiskt uttryckt, medvetenhet och frihet. Ty om människan kan fattas såsom en förmåga och om från metafysisk synpunkt intet hinder möter för antagandet af friheten, så är från psykologisk sida villkoret för denna gifvet i och genom medvetenheten. Då nämligen människan såsom medveten skiljer sig själf såsom subjekt och det hela från sina bestämningar, så följer däraf i praktiskt afseende, eller när hon påverkas af dessa bestämningar såsom krafter, hvilka sträfva att leda hennes verksamhet i olika, med dem själfva öfverensstämmande riktningar, att hon alltefter förmågan att reflektera öfver bestämningarna ock äger förmåga att göra sig gällande såsom en makt emot och öfver dem, hvilken själf bestämmer sin verksamhets riktning, d. v. s. såsom en vilja, hvilken genom fritt beslut eller val afgör sitt förhållande till henne solliciterande motiv. Redan i och med det medvetna lifvets första framträdande, då människan höjt sig öfver den af sensation eller kroppslig känsla ledda omedvetna driftens ståndpunkt till det af föreställning bestämda begärets, har hon sålunda i någon grad en sådan makt, så att hon icke af fysisk nödvändighet utan på grund af val följer driften eller till begär upptager den drift, hvari hon på föreställningens och begärets ståndpunkt söker fullständig bestämdhet eller verklighet och tillfredsställelse. Å ena

sidan betingas nämligen allt val eller bruk af friheten af viljans brist i något afseende på verklighet. Och då det, som fyller bristen, så till vida har ett värde för lifvet, gifver harmoni eller känsla af behag eller med ett ord är ett godt, så måste å andra sidan i allmänhet något, för att kunna väljas, fattas såsom ett godt och därmed hafva någon lockelse för viljan eller begärförmågan eller vara begärligt, hvilket sålunda är ett villkor för nämnda bruk. Till högre grad af frihet höjer sig människan såsom tänkande, begripande eller förstånd och mera egentlig vilja, hvilken bestämmer sig efter i någon mening begripna syften, begrepp eller grundsatser eller bland begären, som utgöra hennes omedelbara verksamhetssfär, väljer sådana, som hon för bestämdhet och tillfredsställelse behöfver i sig upptaga, på grund af deras i något afseende begripna förhållande till detta syfte och så till vida omedelbart bestämmes af ett begrepp eller ett allmänt, som kan tjäna såsom maxim eller mera egentlig eller högsta bestämningsgrund, hvilken lägges till grund för en hel serie af handlingar eller för ordnandet af andra begär och medelst begär af drifter.

Nu är visserligen skillnaden mellan förnuft, fattadt såsom blott medvetenhet och frihet eller, såsom det tydligen enligt det nyss sagda i sin högsta form nu kan betecknas, såsom förstånd och vilja, och sinnlighet, som vid denna betydelse af förnuft är omedvetet sinne och drift och därur utveckladt föreställande och begärande, blott formell eller graduell, innebärande endast en skillnad mellan olika grader af utveckling eller formell fullkomlighet hos det mänskliga medvetandet. Dock låta de såsom sådana grader enligt Boström fatta sig såsom särskilda själskrafter eller förmögenheter, enär vid uppfattningen af det mänskliga medvetandet såsom förmåga möjligheten för honom att tala om en mångfald förmögenheter är gifven i och genom möjligheten att skilja mellan olika slag af funktioner, i det att den ena och samma förmåga, som själen själf utgör, måste tänkas såsom förmåga af hvarje särskildt sådant slag. Äfven är onekligt och kan lätt inses, att den bestämdhet eller det sammanhang och den ordning, som det ifrågavarande viljandet, hvilket skulle utgöra förnuftet i högsta bemärkelse från praktisk synpunkt, skulle kunna gifva at de lägre krafter, som skulle utgöra verksamhetens material, skulle innebära ett mångfaldigt bearbetande af detta material.

Ändamålet för människan, sedan hon utvecklats till förstånd och vilja, skulle man möjligen nu, då i fråga om sedligheten förnuftet skall vara det bestämmande, tycka böra vara att med tillhjälp af de lägre krafterna uppehålla, öfva och utbilda dessa förmögenheter såsom sådana eller i den betydelse af formella färdig-

heter och fullkomligheter, som de hafva såsom högsta utvecklingsgrader af det teoretiska och praktiska medvetandet. Egentligare eller egentligen skulle det dock vara att sätta i det till sitt konkreta innehåll och så till vida reellt sinnliga lif i det hela eller i totaliteten af dess krafter såsom ett förlopp i tiden, till hvilket förstånd och vilja nu höra, nämligen genom förståndsenligt, planmässigt handlande möjligast harmoniskt ordnadt eller ordnadt med afseende på möjligast största tidslängd och därmed förenligt eller därför förutsatt möjligast omfattande och största tillfredsställande af dess behof och intressen (hvad Spencer kallar dess möjligast största längd och bredd), således hvad man kallat lycksalighet (εὐδαιμονία) såsom ett långt och lyckligt lif eller i allmänhet varaktigt välbefinnande. Det är nämligen klart, att det mänskliga förståndet och viljan, oaktadt på grund af sin formella fullkomlighet självbestämda i sina bestämningar, begreppen och viljandena, likväl, då dessa bestämningar äro relativt abstrakta, i det hela i dem måste vara jämförelsevis obestämda, blotta former, förhållanden eller formella enheter och icke reella enheter, något identiskt i innehållet, som bestämmer dess art och gör det till hvad det är, och således icke något egentligen själfständigt eller egentligt själfmedvetande. Såsom former hänvisa de på och förutsätta det konkreta, hvars former de äro. Ett sådant, hvarpå de sålunda hänvisa, är visserligen gifvet i de lägre krafter, de känslor och föreställningar samt drifter och begär, som i förhållande till förstånd och vilja såsom former för det ifrågavarande hela skulle utgöra dettas egentliga innehåll och därmed äfven innehåll till förståndet och viljan. Men dessa krafter förutsättas nu utgöra själfva sinnligheten och deras verksamhet och tillfredsställande blott för sig utan förståndets och viljans ledning, hvilket skulle innebära ett lif utan eftertanke och plan, utan hänsyn till vare sig det förflutna eller det tillkommande, och således ett lif blott i det närvarande ögonblicket, en stundens njutning, hvad man kallat den enskilda, ögonblickliga angenäma känslan (ἡδονὴ ἐν κινήσει, »det suveräna ögonblicket»), skulle såsom sålunda saknande förnuft och varande något rent sinnligt enligt sedlighetens nu förutsatta betydelse icke kunna innebära sedlighet eller vara ändamål för den sedliga verksamheten. Då emellertid det förut nämnda lifvet, som i nu antydda lägre krafter har sin konkreta sida, är det hela, till hvilket förstånd och vilja nu höra, så hänvisa de såsom former äfven på detta lif. Och att märka är, att de äfven, för att kunna såsom formella färdigheter icke endast utvecklas och utbildas utan äfven vidmakthållas, förutsätta en harmonisk utveckling i viss grad och vidmakthållelse af samma lif som ett helt af krafter och att de

icke utan skada för sig själfva och detta lif kunna utbildas utöfver en viss grad eller på bekostnad af andra för det ifrågavarande lifvet behöfliga krafter. Det är nämligen gifvet, att de utom den mänskliga omgifning eller den beröring och gemenskap med andra människor, som förutsättes för utvecklingen af hvilket som helst mänskligt anlag och som därföre måste af människan sökas och odlas, för aktualitet och utbildning närmast förutsätta en viss bearbetning och uppehållelse af det föreställande och begärande, hvarur de omedelbart utvecklats. Men detta lägre mänskliga lif, som nu tänkes utveckladt ur sensationen och driften, förutsätter utveckling och uppehallande af människans animaliska, just i och genom sensationer och drifter gifna lif, som ater fordrar utveckling och uppehallelse af hennes blott vegetativa lif, hvilket slutligen i sin ordning kräfver den organiska kroppens vard och narande genom en viss bearbetning af den själf och den öfriga yttre naturen. Äfven är nu vidare att märka, att enligt nu förutsatta uppfattning af förnuft och sinnlighet det ifragavarande lifvet också verkligen skulle kunna fattas sasom sedligt lif. Genom att upptaga förstand och vilja i sig sasom måttgifvande och ordnande principer skulle det nämligen kunna fattas sasom förnuftigt. Pa samma gång är det till sin konkreta sida sinnligt och skulle sa till vida i sin helhet kunna fattas sasom sinnligt förnuftigt lif. Sasom hafvande sin egentliga häfkraft eller principen för den ordnande verksamheten i en vilja skulle det kunna fattas sasom ett viljelif, som i denna vilja har sitt subjekt eller sasom ordnadt är denna vilja själf i sin aktualitet och bestämdhet. Och sasom innebärande en genom frihet avägabragt harmoni mellan sinnlighet och förnuft skulle det innebära sedlighet. Att lata förstånd och vilja såsom formella fullkomligheter vara ändamal skulle salunda enligt det nu anförda vid ett sundt odlande af dem leda till eller sammanfalla med ett bestämmande af det ifragavarande lifvet i det hela sasom ändamal, pa samma gang detta lif vid nu ifragavarande uppfattning af förnuft och sinnlighet skulle kunna fattas sasom sedligt.

Fattas ater sedligheten pa nu angifna sätt, eller om den sättes i det nu angifna, till sitt konkreta innehall sinnliga lifvet i det hela, sa inses lätt, att den skulle förutsätta en verksamhet sasom bearbetning af ett material, som vore bade af den största omfattning och i sig mycket komplicerad och svar. Det förra kan inses däraf, att denna verksamhet skulle sträcka sig öfver alla forut i fråga om utbildandet af förstand och vilja sasom blott formella förmögenheter antydda verklighetsomraden. Det andra inses, om man tager i betraktande själfva arten och beskaffenheten

af de krafter, som nu skulle bearbetas. Det är sålunda gifvet, dels att viljans makt skulle vara trångt begränsad på åtskilliga nu ifrågavarande områden, nämligen sådana, som i och för sig stå under teoretiska eller fysiska lagar, såsom människans teoretiska och estetiska bestämdhet och den yttre naturen, till hvilken nu kan räknas äfven den yttre mänskliga omgifningen så till vida, som den i sin faktiska beskaffenhet står till den enskilda människans frihet i ungefär samma förhållande som den yttre kroppsliga verkligheten, dels att det i alla fall ofta skulle erfordras mycken erfarenhet och insikt eller mycken både natur- och människokännedom och mycken klokhet och äfven skarpsinnighet för lycklig bearbetning af till dessa områden hörande krafter. Och svårigheterna äro icke mindre hvad beträffar dem af nu ifrågavarande krafter, som kunna tänkas mera egentligt falla inom viljans verksamhetssfär. Såsom närmast tillhörande eller gifna i och genom människans konkreta sinnlighet, skulle de nämligen vara gifna i och genom ett för viljan på något sätt främmande och yttre och icke inom sig strängt harmoniskt och sammanhängande. Och därföre skulle ingen af dem vara så samstämmig med viljan själf eller med någon annan kraft, att hon utan att till en viss grad undertryckas eller inskränkas och i viss grad begränsas emot andra krafter skulle kunna stå tillsammans med friheten och andra krafter, hvilkas verksamhet kräfves för det ifrågavarande lifvets bestånd och sundhet. Eller med afseende därpå, att sist antydda krafter såsom bestämbara omedelbart af själfva viljan, då, enligt hvad förut visat sig, den högre formen af praktiskt lif för fullständig bestämdhet omedelbart måste hämta näring från den närmast lägre, måste hafva karakteren af begär, kan det nu sagda äfven sägas visa sig däri, att af begär, som annars på grund af deras af viljan fattade betydelse för hennes ändamål, lycksaligheten, kunna af henne väljas, intet enda — hvarken något begär, som omedelbart går ut på tillfredsställandet af en drift, t. ex. näringsdriften, eller något begär efter ett blott medel för ett sådant tillfredsställande, såsom begär efter egendom, makt, ära och beröm bland människor, liksom visserligen icke heller något teoretiskt begär efter kunskap eller estetiskt efter nöje — kan oförändradt eller utan inskränkning och begränsning af viljan upptagas till bestämningsgrund. Intet sådant begär har mått i sig själf och genom att omåttligt tillfredsställas antingen omedelbart medför det lifvets upplösning eller öfvergår det i en passion och hämmar därmed friheten och verkar störande eller förstörande på det ifrågavarande lifvet i det hela eller medför det på annat sätt någon rubbning i detsamma. Det är gifvet, att det i före-

kommande fall på grund af erforderlig så väl eftertanke och beräkning af en handlings följder som självbehärskning och annars viljekraft kan vara svårt att med afseende på det helas bästa både bland solliciterande begär göra det rätta valet och träffa det rätta måttet för det valdas tillfredsställande.

Fastän det emellertid vid nu ifrågavarande åtskiljande mellan förnuft och sinnlighet såsom abstraktare och konkretare mänskligt medvetande är möjligt för Boström bade att fatta båda såsom särskilda krafter eller förmögenheter och att tänka sinnligheten såsom föremål för en mangfaldig bearbetning fran förnuftets sida, anser han likväl icke denna verksamhet eller harmonien mellan denna sinnlighet och detta förnuft för sedlighet, utan förutsätter för denna förnuft och sinnlighet i en annan betydelse, enligt hvilken icke allenast hvad som nu fattats såsom sinnlighet, utan äfven hvad som nu fattats såsom förnuft, hänföres till sinnligheten.

I medvetandet i och för sig betraktadt, hvarmed lifvet enligt Boström i grunden är identiskt, ser han självmedvetande såsom medvetande i och genom sig själf eller själfständigt medvetande, ett såsom blott enhet betraktadt pa vanligt sätt eller i reell bemärkelse odefinibelt. rent enkelt, som måste fattas genom sig själft, och hvaraf då visserligen allt annat pa nagot sätt måste vara form, sa att det på nagot sätt ingar och är enhet i allt, men som ock later tänka sig sasom från enhetens synpunkt varande det hela själft, som har allt till innehall, och sålunda sasom innehallande allt. Och i enlighet härmed ser Boström i det absoluta väsendet själfva själfmedvetandet, förnuftet eller det förnimmande väsendet sasom sådant, utan all inskränkning, eller ett oändligt lefvande och personligt väsen, hvars oändliga harmoni, pa grund hvaraf allt är det hela, hvari allt ingar, gör det möjligt, da dess bestämningar, förnimmelser eller idéer tillika måste antagas i och för sig vara former af lifvet eller själfmedvetandet, att tänka äfven hvar och en af dessa såsom i och för sig varande subjekt för det hela och alla dess moment och sålunda såsom hafvande lifvet eller själfmedvetandet till sin egen enhet, hvarmed den bestämmer allt, och därmed sasom äfven för sig själf lefvande eller själf varande förnimmande väsen eller person. Däremot är visserligen idéen, sålunda tänkt sasom subjekt, ändligt väsen eller ändlig person. Sasom person, jag, medvetet förnimmande väsen och sålunda aktuellt själfmedvetande maste emellertid, det anse vi vara Boströms mening, hvarje idé, enär själfmedvetandet i och för sig dock är det hela, icke allenast hafva allt till innehåll utan äfven pa något sätt hafva en förnimmelse af detta innehall såsom väsentligt, med själfmedvetandet homogent och därföre personligt, i hvilket idéen

själf framträder såsom egentlig substans eller såsom själfmedvetande och person icke är blott form eller formell enhet, form för ett främmande innehåll, utan substantiell eller reell enhet, enhet för ett med enheten likartadt innehåll, reellt själfmedvetande eller förnuft och reell person, förnuft och person äfven med afseende på innehållet. Men på samma gång måste hvarje idé såsom ändlig person på något för densamma egendomligt sätt så ofullkomligt eller dunkelt förnimma detta innehåll, att det i idéen ingår eller af den förnimmes såsom något annat än det i och för sig är, såsom oväsentligt eller fenomenellt, olikartadt med medvetandet och opersonligt, i hvilket idéen själf är fenomen och det aktuella själfmedvetandet blott kan vara form eller formell enhet och idéen själf såsom sådant själfmedvetande blott utgöra själfmedvetande, förnuft eller person i formell bemärkelse. Och då människan enligt Boström är en idé hos Gud, måste hon visserligen enligt honom i öfverensstämmelse med det sagda äfven för sig själf eller såsom subjekt vara egentlig substans och väsen och såsom sådant enhet af väsen och fenomen eller, såsom man nu tydligen ock från noologisk synpunkt — enär människans fenomenalitet närmast är gifven i och genom hennes sinne och dess i rum och tid varande innehåll — kan säga, enhet af förnuft och sinnlighet.

Det är tydligt, att enligt nu gifna utredning förnuftet i den mening, hvari det förut fattats, såsom medvetenhet och frihet eller förstånd och vilja, är förnuft, själfmedvetande och personlighet i blott formell bemärkelse samt, liksom det förut såsom sinnligt förnuftigt fattade lifvet i det hela eller lycksaligheten, hör till fenomenet eller människans fenomenella sida, och att förnuftet såsom väsen och så till vida utgörande den väsentliga sidan hos människan, då det är gifvet i och genom ett osinnligt innehåll, Gud och hans idévärld, är till arten och i den meningen reellt och ej blott till graden eller formellt skildt från människans fenomenella sida såsom en för henne faktiskt gifven osjälfständig och ofullkomlig och därföre lägre verklighet och bestämdhet af en sådan. Det är nu såsom sålunda reellt skilda som förnuft och sinnlighet af Boström tänkas ingå i sedligheten såsom sinnlig förnuftighet, och det, som enklast leder till en sådan uppfattning, är faktum af plikten såsom en ovillkorligt eller för sin egen skull fordrad handling, på hvilket sedligheten närmast och lättast igenkännes såsom en egen form af mänskligt lif.

Visserligen har en nyare empiristisk etik velat på det sättet utesluta plikten ur sedligheten, att man antingen antager en människa kunna vara af naturen så lyckligt danad, att hon icke på grund af känslan af förbindelse och tvång utan af naturlig bö-

jelse, med lust och glädje, gör det rätta, eller ock anser, att framtidens människor genom en på grund af från släkte till släkte ärfda, allt fullkomligare sedliga vanor och anlag i släktet samlad så att säga »organisk moralitet» skola komma därhän i fråga om sedlig verksamhet, att, hvad som i en föregående tid var plikt och förenadt med känsla af tvång, förlorar denna karakter och går liksom af sig själft, och att hela verksamheten får en instinktartad karakter med instinktens otvungenhet, säkerhet och lätthet. Vid denna lära måste emellertid för det första anmärkas, att, fastän visserligen anlag kunna ärfvas, hvilka för en människa göra verksamheten i en viss riktning lättare än i en annan, och fastän visserligen äfven den fria viljan kan skaffa sig vanor och därigenom komma att finna sig säkrare och lättare till rätta i en viss verksamhet än i en annan, så måste dock all bestämdhet hos den fria viljan af henne förvärfvas, och ingen sådan kan vara gifven hvarken annars genom en slump, vare sig lycklig eller vidrig, eller genom arf från föregående generationer, liksom visserligen ock ingen vana hos den fria viljan kan antaga instinktverksamhetens automatartade natur. Vidare kan anmärkas, att, så vidt all praktisk funktion innebär bestämmandet eller förändrandet af ett yttre, materialet för verksamheten, efter ett inre, syftet, ändamålet, så förutsätter den äfven alltid på något sätt en strid mellan ett inre, högre, och ett yttre, lägre, hvilken aldrig kan rent upphöra, om ock det inres seger öfver det yttre kan underlättas genom föregående sådana segrar och därigenom vunnen allt större makt öfver det yttre. Men om så förhåller sig, så kan plikten aldrig upphöra inom den fria verksamheten, så vidt inom något område för denna finnes ett högre, som kan ovillkorligt fordra underdånighet af ett lägre. Och för det lägre kan plikten visserligen därvid alltid pa något sätt sägas äga karakteren af tvång. Finnes åter icke något område af nämnda beskaffenhet, så finnes öfver hufvud icke heller egentlig plikt. Och för den ifrågavarande empiristiska etiken finnes ett sadant område egentligen icke, såsom strax skall visa sig däraf, att intet sinnligt kan ovillkorligt förbinda. Och detta kan visserligen för samma etik vara en anledning till försök att utesluta plikten från sedligheten. — För öfrigt kan i fraga om denna etik äfven observeras hennes förnekande eller missuppfattning af friheten.

Hvad vi emellertid nu, oberoende af den kriticerade åsikten, hafva att anmärka, är, att intet sinnligt godt kan ovillkorligt förbinda, då allt sinnligt är relativt och därföre utan matt och värde i sig själft. Vi behöfva nu egentligen endast fästa oss vid lyckaligheten i förut angifna bemärkelse af att utgöra det af det for-

mella förnuftet bestämda lifvet eller af att vara viljan såsom efter förståndet, ytterst grundsatsen af möjligast varaktigt välbefinnande, bestämmande och ordnande det sinnliga lifvets och den sinnliga tillvarons lägre krafter. Med afseende på så väl förstånd och vilja, i och för sig betraktade, som de nämnda krafterna blott för sig såsom sådana hafva vi ock i det föregående kommit till deras relativitet, nämligen, hvad de båda förra angår, i deras obestämdhet eller i det hela blott formella betydelse, på grund hvaraf de hänvisa på något, hvars former de äro, äfvensom i deras i fråga om bearbetningen af vederbörande verksamhetsmaterial förut anmärkta bristfälligheter, och beträffande de senare i deras måttlöshet. Väl kan man, hvad beträffar viljan, säga, att hon i och genom bestämmandet af de lägre krafterna själf bestämmer sig och sålunda framträder såsom bestämd, så att det ifrågavarande lifvet såsom ordnadt kan sägas vara viljan själf i hennes bestämdhet såsom aktuell. Men å andra sidan hafva vi funnit, att hon sålunda kan tänkas såsom fullständigt bestämd endast genom att vara bestämd af ett främmande och motsatt och således endast i och genom relation till ett sådant. Och därföre kan icke nämnda bestämdhet hindra, att hon i och för sig nu är obestämd.

Hvad åter beträffar självfa det ifrågavarande, af de båda faktorerna, den abstraktare och den konkretare, konstituerade goda, lycksaligheten, det nu ifrågavarande lifvet, viljan i hennes bestämdhet, så är gifvet, att det måste hafva en grund till relativitet i självfa måttets relativitet. Självgifvet är sålunda, att måttets relativa obestämdhet måste göra det odugligt till att vara fast mått eller, såsom man nu ock kan säga, norm för de krafter som genom detsamma skola bestämmas, och därmed äfven till att vara ett sådant mått för det ifrågavarande lifvet. Och annorlunda än såsom relativt obestämdt kan måttet nu icke fattas, äfven om man icke omedelbart vill sätta det i förståndet och viljan utan i lycksaligheten såsom den högsta princip, genom bestämdhet af hvilken förståndet och viljan nu närmast och egentligast skulle vara att fatta såsom mått. Enligt det föregående har man att vid lycksalighet tänka ett möjligast största och varaktiga välbefinnande på grund af ett jämnmått hos de till det sinnliga lifvet hörande och för dess utveckling och bestånd nödvändiga krafterna eller begären och drifterna, hvarigenom de i sin sträfvan efter tillfredsställelse så inskränkas enhvar inom sig betraktad och begränsas emot hvarandra, att de icke genom ett för mycket i denna sträfvan eller i självfa tillfredsställelsen skada eller förstöra sig självfa eller hvarandra och därmed självfa det ifrågavarande lifvet i det hela eller självfa viljan såsom fri och förmåga af njutning. Men hvari det

fordrade jämnmåttet bestämdt skall bestå eller hvar den för detsamma erforderliga skrankan och gränsen i fråga om de nämnda krafterna skola vara att sätta, är därmed icke angifvet. I något annat åter än detta obestämda, relativa och sväfvande begrepp såsom en viljans maxim kan lycksaligheten såsom mått icke sättas. Ty väl kan man tala om lycksaligheten in concreto eller den konkreta lycksaligheten. Men denna är naturligen ingenting annat än det nu ifrågavarande lifvet självt såsom ordnadt efter det angifna allmänna begreppet eller viljan såsom efter detta bestämmande nyssnämnda krafter och därigenom bestämmande sig själf. Men sålunda är dock måttet alltid att sätta endast i det obestämda begreppet, hvilket visar sig såsom blott formell enhet särskildt därigenom, att det genom att lämna oafgjordt, huru långt inskränkningen och begränsningen af de anförda krafterna skola gå, lämnar det speciellare eller innehållet obestämdt. I stället för att duga till fast mått behöfver lycksaligheten på grund af sin obestämdhet själf ett mått. Men den är ock något blott sinnligt, och intet sådant utan endast förnuftet kan enligt Boström vara ett i sig fullständigt bestämdt, som så till vida kan fattas såsom självmått och i sig fullt måttbestämdt. Endast förnuftet kan ock därföre meddela full måttbestämdhet. Och då det i det mera egentligt mänskliga lifvet såsom medvetet kan vinna verklighet endast i och genom människans frihet, så är det endast genom att såsom individuellt eller i individuellt bestämda former medels friheten af människan i hennes lif förverkligas, som det kan gifva måttbestämdhet åt detta. Och därföre kan enligt Boström endast plikten — eller en yttring af mänsklig verksamhet endast, om den kan fattas såsom plikt — hvari han ser ett fritt, af förnuftet fordradt individuellt bestämdt handlingssätt och det enda, hvarigenom förnuftet kan på nämnda sätt förverkligas, vara en verksamhetsyttring, med afseende på hvilken bestämningarna för mycket och för litet icke äga giltighet, utan som äger mått i sig själf. Och hvarje plikt äger ett sådant mått icke blott inom sig själf betraktad, utan med detsamma äfven i förhållande till alla andra pliktenliga handlingar. Den lyfter människan upp i en sfär af idel harmoni, således t. ex., hvilket med afseende på den s. k. altruismen såsom en modern etisk riktning må särskildt anmärkas, upp öfver den blott naturliga sympatiens sfär eller den, hvarinom motsatsen mellan sympati och idiopati äger betydelse, förande henne in i ett »ändamålens» eller personlighetens rike, i hvilket intet ändamål kan befordras, utan att alla andra befordras, så att det, som är godt för en person, länder alla till godo, och följaktligen den människa, som uppfyller sin plikt, verkar icke blott för sitt

eget utan för andras eller för alla människors sanna bästa. Hvad åter beträffar det nu ifrågavarande lifvet, så ligger visserligen i det föregående, att det lika litet är rent måttlöst som rent måttbestämdt. Men måttet, normen, är ett obestämdt och är så till vida äfven icke mått eller norm. Måttet, som sålunda icke rent af saknas, är med andra ord blott relativt mått och genom bestämdhet däraf kan det ifrågavarande lifvet blott vara relativt ordnadt eller måttbestämdt. Och genom sådan blott relativ bestämdhet visar det sig från en synpunkt såsom relativt.

För öfrigt är gifvet, att jämte obestämdheten äfven de andra förut påpekade vanskligheterna och bristerna i fråga om förståndet och viljan måste innebära eller medföra vanskligheter och ofullkomligheter för det ifrågavarande lifvet. Särskildt kan sålunda t. ex. däri, att lycksaligheten endast kan eftersträfvas såsom ett möjligast största och varaktiga välbefinnande, anses ligga en relativitet, som beror på förut antydda inskränkthet i viljans makt på vissa nu ifrågavarande områden.

Utom på grund af den relativitet, som vidlåder själfva måttet, visar sig emellertid det nu ifrågavarande lifvet äfven på annat sätt såsom relativt. Vi kunna sålunda nu erinra äfven om en ofullkomlighet hos detsamma, som sammanhänger med dess betydelse af att vara ett förlopp i tiden eller består i den förgänglighet, som allt sinnligt, i tiden varande är underkastadt, på grund hvaraf allt sinnligt lif en gång måste hafva ett slut. Detta gör det i själfva verket omöjligt att finna ett afgörande skäl för att föredraga det nu fordrade varaktiga välbefinnandet, äfven tänkt såsom ett öfver ett helt, möjligast långt lif utbredt angenämt tillstånd, framför stundens njutning eller den icke af plan och beräkning bestämda närvarande angenäma känslan. Något mer än blott relativ varaktighet har i alla fall icke äfven det längsta sinnliga lif, på samma gång det ofta för sin varaktighet måste inskränka eller offra enskilda angenäma tillstånd för tillfället. Men hvarföre då icke i stället hylla grundsatsen: låtom oss äta och dricka, i morgon skola vi dö! Den nu ifrågavarande uppfattningen af sedligheten eller af det goda såsom lycksalighet står i själfva verket svarslös gentemot denna fråga.

Då nu enligt Boström allt sinnligt och kroppsligt är fenomen och sålunda visserligen å ena sidan i grunden likartadt med det osinnliga och andliga, men å andra enhet af motsatta, och däraf bland annat följer, att det icke är allt igenom nödvändigt utan äfven i viss grad behäftadt med nödvändighetens motsats tillfällighet och så till vida på olika sätt bestämbart, så är det möjligt för honom att komma till metafysiska villkor för friheten, hvad

beträffar både förhållandet mellan själ och kropp och i allmänhet det i och genom kausalitet gifna sammanhanget i världen. I och genom nämnda uppfattning af det sinnliga och kroppsliga är sålunda möjligheten gifven att tänka en inverkan på detta af det osinnliga och andliga. Och vidare kan Boström på grund af samma uppfattning låta kausallagen icke på annat sätt fordra en genomgående nödvändighet och ordning i världen än att hvarje kraft verkar i enlighet med sin natur eller sitt väsen såsom sin lag och att den därföre visserligen, då allt sinnligt väsen är ett allmänt, som kan i olika fall på olika sätt närmare bestämmas, kan i olika förhållanden verka något olika, men att dock bestämda förhållanden mellan krafter gifva bestämda verkningar och att därföre under lika förhållanden lika följer. Från kausalitetens sida möter fördenskull vid en sådan uppfattning intet hinder för en begränsad frihet, då tydligen angifna lagbundenhet icke utesluter tillfällighet i själfva förhållandena och möjligheten af ett ingripande utifrån i dem. Anmärkas kan för öfrigt, dels att denna lagbundenhet så litet står i strid med människans praktiska intresse, hvilket vanligen åberopas såsom grund för fordran af frihet, att den tvärt om kräfves af detta, för att hon i särskilda fall skall kunna beräkna sin förmåga och följderna af sin handling, om hon väljer att handla pa ena eller andra sättet, dels att någon större lagbundenhet och nödvändighet i världen icke heller fordras af något teoretiskt intresse, som icke i världen ser den enda och sanna verkligheten. Det är determinismens grundfel, dess *πρῶτον ψεῦδος*, att förbise detta sista eller att i fråga om den faktiskt gifna verkligheten fordra en genomgående nödvändighet, såsom vore den absolut. På samma gång gör emellertid nu vidare uppfattningen af människans sinnliga medvetande såsom fenomen det möjligt för Boström att i detta medvetande såsom i grunden varande förnuft och reell enhet se en förmåga, nämligen såsom potentiell reell enhet, som i sin högsta utveckling är hvad som nu kan kallas formellt förnuft och att sålunda i medvetenheten komma till psykologiskt villkor för friheten. Men mer än blott formellt förnuft är den fria viljan såsom blott sådan icke och, såsom vi förut kommit till henne, är hon form för det sinnliga och så till vida själf sinnlig. Och på grund af det nyss förut anförda kan enligt Boström intet sinnligt absolut förbinda. Och därföre kan han icke ur något sinnligt eller vid den förut betraktade blott formella skillnaden mellan sinnlighet och förnuft förklara plikten. Eller endast det egentligt personliga, reellt förnuftiga eller personen själf, som är det osinnliga rent i och för sig fattadt och såsom i och för sig innebärande absoluthet, äger värde i och genom sig själf. Endast det

personliga eller personen kan därföre absolut förbinda. Men också är hvarje från personlighetens behof af verklighet i och för människan på den fria viljan ställd fordran ovillkorlig eller en egentlig förpliktelse. Låter plikten fatta sig såsom en från en inre, högre, osinnlig och personlig verklighet utgången, på människans fria vilja ställd fordran af ett visst handlingssätt, så kan hon förklaras såsom en ovillkorlig fordran, liksom visserligen ock såsom en fordran, hvilken alltid kan af människan uppfyllas och således äfven såsom ett godt, som alltid kan af henne vinnas. För Boström möjliggöres denna uppfattning af hans rationellt idealistiska världsåskådning och därmed sammanhängande uppfattning af människan såsom enhet af väsen och fenomen, liksom medlem af tvenne världar, eller af hans uppfattning af sinnlighet och förnuft hos människan såsom reellt skilda. Därföre kan han förklara plikten. Men därföre är det ock för honom af så stor vikt och betydelse att i fråga om sedligheten såsom sinnlig förnuftighet kunna göra gällande en sådan uppfattning.

Närmast är det visserligen människans eget väsen såsom person eller idé, som i plikten uttalar sitt behof eller kraf af förverkligande i och för människan i och genom hennes fria vilja. Plikten såsom ett behof eller en fordran förutsätter nämligen en lag, och ingen varelse kan omedelbart följa en annan lag än sin egen eller den, som omedelbart är gifven i och genom varelsens egen natur. Plikten såsom en ovillkorlig fordran måste därföre utgå från människans osinnliga natur eller egentliga väsen, på samma gång den genom sin ovillkorlighet kan anses visa, att människan har en sådan natur eller är icke blott sinnlig, utan väsen i egentlig bemärkelse, och att hon eller den fria viljan i plikthandlingen är bestämd icke af något yttre och främmande utan af ett egentligt inre, det egna egentliga väsendet, och därföre i egentlig mening självbestämd och självständig, och att sedligheten är ett viljans inre självbestämda lif, ett »inre självbestämdt viljelif» (Sahlin). Då emellertid alla idéer eller alla förnuftiga väsen såsom sådana ingå i hvarandra såsom bestämningar, så icke allenast verkar människan i plikten eller sedligheten i harmoni med alla andra förnuftiga väsen, utan äfven på något sätt för alla, hvarföre den fordran att befrämja andras väl, som altruismen uppställer som den högsta moraliska lag, i sann mening uppfylles i hvarje plikthandling, och plikten, såsom förut antydts, höjer människan öfver altruismens eller den blott naturliga sympatiens ståndpunkt.

På vissa verksamhetsområden, hvilkas förnuftiga bearbetande är för människans förnuftiga utveckling behöfligt, har hon emellertid af nöden, och känner sig äfven af sin plikt och således för sed-

lighetens skull eller för förverkligande af sin egen idé uppfordrad att göra särskilda andra idéer till bestämmande principer eller motiv, lagar och ändamål för verksamheten. Jämte sedligheten såsom i och för sig varande människans egen idé, tänkt såsom förverkligande sig i och för människan genom bestämmande medels hennes fria vilja af de i och för henne gifna sinnliga krafterna och tingen och därmed såsom varande grund till sedligheten i och för människan såsom sinnlig förnuftighet i betydelse af en praktisk verksamhet för bestämmande efter nämnda idé af sinnligheten eller nyss antydda krafter och ting, angifver Boström sålunda tvenne andra praktiska eller på den fria viljan verksamma idéer. Den ena är rätten eller »yttre personlig förnuftighet» (Sahlin), idéen om staten eller i allmänhet det publika samhället såsom grund för ett samlif i det yttre mellan personliga väsen såsom ett förhållande dem emellan af yttre handlingsfrihet för enhvar inom bestämda gränser och ordnad samverkan med hvarandra, till hvilken idé vi i detta sammanhang äfven räkna det af Boström till sedligheten hänförda privata samhället, nämligen familjen o. s. v., såsom äfven på något sätt varande en grund till nämnda slags förhållande. Den andra nu ifrågavarande idéen är religionen eller »inre personlig förnuftighet» (Sahlin), idéen om Gud såsom grund för ett människans lif inom sig själf, sitt eget inre praktiska väsen eller jag, sitt sinne eller hjärta, i Gud eller ett hennes samlif i det inre med Gud samt i och genom honom med alla andra personliga väsen — den högsta af alla idéer, som är grund och förutsättning för de båda andra idéerna och i och genom hvilken människan direkt tillhör det personlighetens rike, hvaraf plikten visar henne vara medlem. Det reella åtskiljandet mellan sinnlighet och förnuft leder sålunda Boström till ett åtskiljande mellan trenne hufvuduppgifter för människans praktiska verksamhet, religion, sedlighet och rätt, eller trenne hufvudformer af förnuftigt lif, hvilket väsentligen är praktiskt, då förnuftet endast i och genom människans fria vilja kan vinna en för henne behöflig verklighet i och för henne, nämligen religiöst, sedligt och rättsligt lif, hvilka former visserligen åtskiljas genom sina ideella principer, de olika förnuftiga väsen eller slag af sådana, som i dem bestämma människans fria vilja, men ock på sätt, vi funnit, genom särskilda verksamhetsmaterial. Vid ett mera allmänt åtskiljande dem emellan eller bestämmande af dem kan det till och med vara tillräckligt att fästa sig blott vid dessa material och angifva principen för hvardera formen såsom varande förnuftet, emedan i hvarje förnuftigt väsen alla öfriga sådana ingå, så att, såsom vi anmärkt, verksamheten för ett visst förnuftigt väsen såsom ändamål på något sätt är en verksamhet för alla andra.

Understundom tager man sinnlighet såsom korrelat till förnuftet, nämligen då fråga icke är om särskilda former af förnuftigt lif eller särskilda förnuftiga väsen, utan blott om förnuft i allmänhet såsom ett innehåll i medvetandet, i så vidsträckt bemärkelse, att man därvid icke tänker endast sinnligheten såsom det egentliga materialet för sedligheten, utan allt i medvetandet, som kan bilda eller bildar en motsats till förnuftet, så till vida äfven religionens och rättens material, irreligiositet och rättstridighet eller osamhällelighet. Och en befogenhet till en sådan uppfattning är gifven däri, att en dylik motsats är möjlig och låter fasthålla sig endast genom relation på något sätt till sinnligheten. Hvad sålunda beträffar de nämnda bestämningarna, så är det visserligen såsom fri i förhållande till det sinnliga eller icke bunden af detta, som människan såsom oreligiös och orättslig vänder sig ifrån religionen och rätten. Men då hon icke för sitt lifs utveckling vill erkänna behofvet af vare sig gudomlig hjälp eller stödet af yttre samhällelig ordning, kan hon icke heller i sitt eget väsen såsom något gudartadt osinnligt vilja veta af en princip för samma utveckling. Nämnda bortvändande innebär därföre egentligen, fullständigt fattadt, att människan i själfviskt sinne vänder sig från sitt förnuftiga innehåll öfver hufvud. Och fastän motivet härtill sålunda icke är något sinnligt begär, utan den af allt innehåll obundna fria viljans begär att sätta sig för sig själf eller vara sig själf nog, så kan dock denna själfviska vilja icke undgå att vända sig till det sinnliga och därefter bestämma sig. Såsom obunden af allt innehåll skulle nämligen viljan endast kunna vara en tom form och sålunda utan verklighet, då till verklighet hör icke endast form utan äfven innehåll. För att kunna hålla sig uppe såsom verklig måste hon fördenskull upptaga uti sig och bestämma sig efter något innehåll. Och när hon nu vändt sig från det förnuftiga innehållet, måste hon sålunda öppna sig för det sinnliga och fylla sig med detta. Men sålunda kunna irreligiositet och orättslighet icke äga bestånd utan sinnlighet eller i förening med sinnligt lif. — Omedelbart och direkt kan emellertid, hvad beträffar sedlig, rättslig och religiös verksamhet såsom skilda former af förnuftigt lif, endast den förstnämnda verksamheten sägas rikta sig på sinnligheten till skillnad från de båda andra verksamheterna såsom bestämmande personer såsom sinnligt förnuftiga viljor i yttre och inre förhållanden till andra personer.

Vi hafva nu att se till, hvad som från psykologisk synpunkt för sedligheten följer däraf, att förnuft och sinnlighet skola fattas såsom väsen och fenomen eller såsom reellt skilda. Härvid fästa vi oss visserligen direkt och särskildt vid de båda bestämningarna

i den speciella betydelse, som de hafva i fråga om sedligheten. Men då förnuftet och hvad som kan utgöra dess korrelat, när fråga är om den religiösa och rättsliga verksamheten, äfvenledes äro reellt skilda, så måste mycket af det, som gäller med hänseende till förnuft och sinnlighet i fråga om sedligheten, kunna äga tilllämpning med afseende på förnuftet och dess korrelat i fråga om religionen och rätten. Detta är särskildt förhållandet med hvad vi nu närmast hafva att yttra i fråga om förnuft och sinnlighet, men gäller äfven om åtskilligt i det följande, som hänför sig till dem blott i allmänhet såsom reellt skilda.

Hvad som närmast i psykologiskt afseende är gifvet i och med nu ifrågavarande reella åtskillnad mellan förnuft och sinnlighet är, att de utgöra olika innehåll i det mänskliga medvetandet och ej blott olika utvecklingsgrader och till och med olika slag af innehåll samt därföre äfven kunna fattas såsom artmotsatta. Men tydligt är, att de ock måste fattas såsom olika och motsatta krafter i själen, då själen eller det mänskliga medvetandet självt är ett verksamt väsen. Det är nämligen självgifvet, att allt, som bestämmer eller är innehåll hos ett sådant väsen, måste vara inbegripet i förändring och, allt efter sitt förhållande till sitt subjekt och inom detta till dess andra bestämningar, självt hos detta framträda såsom princip för förändring och sålunda såsom en kraft. Såsom innehåll i allmänhet äro de mångfald eller ett särskildt. Såsom innehåll i medvetandet äro de därjämte hvartdera en förnimmelse eller ett förnummet. Såsom krafter visa de sig genom sträfvan dels att höja sig till aktualitet eller formen af på något sätt förnummet hvartdera för sig i sin egendomlighet dels att såsom sålunda aktuella leda människans verksamhet i med dem själfva på något sätt öfverensstämmande riktningar. Detta gäller så väl om hvartdera innehållet i dess helhet som om momenten i hvartdera, huru ofullständigt och ofullkomligt än dessa, hvad beträffar det förnuftiga innehållet, komma till aktualitet. Såsom krafter hos medvetandet eller själen kunna alla sålunda gifna krafter kallas själskrafter i allmän bemärkelse. Såsom påverkad af deras sträfvan att leda verksamheten i olika riktningar står medvetandet eller själen i praktiskt förhållande till dem eller är praktisk förmåga eller vilja i vidsträckt bemärkelse, och såsom verkande på en vilja äro de drifkrafter eller motiv för viljan. Och på sådant sätt får människan vid det reella skiljandet mellan förnuft och sinnlighet betydelse af vilja och de båda motsatta närmast den af potentiellt innehåll såsom solliciterande motiv hos denna vilja. Såsom fri måste denna vilja tänkas, emedan hon är medveten, då förnuftet, för hvars verklighet hon är ett villkor, icke kan vara verkligt utan sin form, hvartill från

noologisk synpunkt, såsom vi funnit, hör medvetenhet, och då friheten, såsom vi ock funnit, vid uppfattningen af medvetandet såsom förmåga på något sätt är psykologiskt gifven i och med medvetenheten. Såsom motsatta krafter måste förnuft och sinnlighet bekämpa hvarandra, och såsom motsatta krafter hos en och samma vilja måste de strida med hvarandra om herraväldet öfver denna. Men såsom fri måste människan eller denna vilja själf äga makt emot och öfver de båda stridande och kunna afgöra stridens utgång till fördel för den ena eller andra af dem genom att välja den ena eller andra till bestämningsgrund eller genom val göra den ena eller andra till sitt verkliga motiv.

För öfrigt är nu tydligen fråga om människan såsom vilja och fri i en annan betydelse än förut vid det blott formella skiljandet mellan sinnlighet och förnuft, och så till vida är nu äfven fråga om en annan vilja och frihet. Hvad som vid nämnda åtskiljande fattades såsom vilja och frihet hänför sig, såsom vi funnit, vid nu ifrågavarande bestämmande af förnuft och sinnlighet, till sinnligheten eller det sinnliga medvetandet såsom dettas högre och högsta form från praktisk synpunkt, sinnlig vilja och frihet i mera egentlig bemärkelse. Nu är åter viljan eller den nu ifrågavarande viljan är hvarken bestämdt sinnlig eller bestämdt förnuftig, utan obestämdt sinnligt förnuftig, som kan blifva ettdera, och så till vida obestämd vilja, och valet för henne är ett val icke mellan sinnliga bestämningsgrunder utan mellan förnuft och sinnlighet. Såsom obestämd och förmåga af sådant val kan hon visserligen sägas på något sätt vara aktuell, i och med detsamma förnuftet efter medvetenhetens uppvaknande på något sätt kommit till aktualitet eller blifvit medvetet. Men denna aktualitet kan då ock i enlighet härmed sägas hafva olika grader, beroende på graden af aktualitet hos det förnuftiga medvetandet, eller den form af känsla, föreställning eller begrepp, som den förnuftiga syftemålsförnimmelsen äger, hvilken grad åter visserligen förutsätter en utveckling af det sinnliga medvetandet till samma eller högre grad, så att t. ex. förnuftet icke kan vara valbart för den obestämda viljan under begreppets form, utan att människan äfven och förut på det sinnliga området kan bestämma sig efter grundsats. Detta har sin grund i sinnlighetens betydelse af ett lägre hos människan i förhållande till förnuftet och därföre äfven af ett föregående i utvecklingen. Äfven kan anmärkas, att, då det högre har till sitt närmaste material det närmast lägre, så har den grundsatsenligt bestämda förnuftiga viljan till sitt omedelbara sinnliga material den egentliga, af grundsats bestämda sinliga viljan. För öfrigt betingas utvecklingen af den obestämda viljan genom en tvåfaldig abstrak-

tion i förhållande till det sinnliga. Den ena, som kan sägas betinga upphöjelsen till själfva ståndpunkten för denna vilja vid olika utvecklingsstadier hos det sinnliga medvetandet, motsvarar den abstraktion inom den sinnliga viljan, hvarigenom denna öfvergår från lägre till högre grad och som beror därpå, att på grund af ett mera yttre och tillfälligt förhållande till den högre graden något af den lägre gradens innehåll är utan betydelse för den högre graden. Denna senare kan visserligen icke vinna fullständig bestämdhet utan genom att i sig upptaga och med sig införlifva innehåll från den lägre graden. Men å andra sidan kan den tydligen icke så upptaga eller öfver hufvud göra bruk af för densamma betydelselöst och likgiltigt innehåll hos den lägre, utan dess framträdande betingas i hvarje fall af en abstraktion från sådant innehåll, hvilken innebär en begränsning mot detsamma, hvarigenom det inom gränsen lämnas åt sig själft, opåverkadt af det högre. Sålunda förfar begärförmågan på sådant sätt med vissa drifter, som icke hafva någon lockelse för henne, och den egentliga viljan utvecklar sig genom en liknande begränsning mot vissa begär. På samma sätt som med den lägre graden vid den sinnliga viljans utveckling förhåller det sig med sinnligheten själf vid utvecklingen af den förnuftiga viljan och därföre äfven vid utvecklingen af den obestämda viljan, hvilken, såsom förut antydts, utgör en förutsättning för den förnuftiga viljans aktualitet genom att vara förmåga af val mellan sinnlighet och förnuft. Ty såsom ett lägre innehåll i medvetandet än förnuftet och tidigare än detta aktuellt framträder sinnligheten vid förnuftets uppvaknande till aktualitet och utvecklar sig fortfarande vid förnuftets fortgående utveckling i en innehållsrikedom, som icke allt igenom står i det nära förhållande till förnuftet, att den i sin helhet kan vara af betydelse för förnuftet eller vare sig hämma eller befordra dess utveckling. Och detta kan visserligen sägas i fråga om hvarje stadium för sig hos det sinnliga medvetandet, till hvilket för tillfället valet mellan sinnlighet och förnuft hänför sig, om det ock är lättast att märka i fråga om nämnda medvetandes högsta utvecklingsstadium, då det nämligen visar sig däri, att åtskilliga af den sinnliga viljans grundsatser äro för den grundsatsenligt bestämda förnuftiga viljan likgiltiga. Det andra nyss antydda slaget af abstraktion, hvilket för den obestämda viljan är mera specifikt och närmast utgör villkor för hennes aktualitet såsom förmåga af val mellan sinnlighet och förnuft vid det sinnliga medvetandets olika utvecklingsstadier, består i en frigörelse så väl från faktisk bestämdhet vid ett visst sådant stadium af det sinnliga innehåll, till hvilket i det särskilda fallet viljans intresse efter nyss antydda begräns-

ning är inskränkt, hvarigenom detta innehåll nedsättes till den betydelse af potentialitet såsom blott solliciterande bestämningsgrund, hvilken det förnuftiga innehållet vid den obestämda viljans första framträdande har, som ock från hvarje möjligen förhandenvarande faktisk bestämdhet af förnuftet. Mest abstrakt och därföre äfven mest aktuell är sålunda tydligen enligt det nu anförda den obestämda viljan, då för möjligheten af val mellan sinnlighet och förnuft, på grund af sinnlighetens framträdande såsom aktuell i denna form, fordras en abstraktion från eller nedsättning till potentiell bestämningsgrund af sinnligheten i dess högsta form såsom begrepp, maxim eller sinnlig vilja i inskränkt bemärkelse.

Genom att abstrahera från sinnligheten eller den sinnliga viljan i dennas högsta form, hvilket innebär, att den obestämda viljan i abstraktion går tillbaka utöfver denna viljas högsta maxim till sig själf såsom en med afseende på innehållet obestämd form, är hon abstraktare än den egentliga sinnliga viljan, och under abstraktare form kan den mänskliga viljan såsom i någon grad verklig icke tänkas. Men sålunda äger ock viljan i denna abstrakthet största makt i förhållande till sitt innehåll. Äfven kan samma abstrakthet, då den enligt det föregående måste fordras för viljans val af och bestämdhet efter förnuftet under form af grundsats eller maxim, sägas utgöra en förutsättning för egentlig sedlighet. Ty hvilken betydelse än förnuftig instinkt och förnuftigt begär eller, såsom man hellre kan kalla det senare, lägre förnuftig vilja kan hafva i och för det sedliga lifvet, så är gifvet, att, förrän människan hunnit den utveckling i psykiskt afseende, att hon kan i någon mån fatta förnuftet eller sitt eget förnuftiga väsen i begreppets form eller under formen af grundsats, kan hon icke tillräckligt fatta skillnaden mellan förnuft och sinnlighet eller fixera för sig de mera konkreta förnuftiga bestämningsgrunderna eller föreskrifterna i deras betydelse just såsom förnuftiga och skilda från sinnliga sådana bestämningar. Och utan att bestämma sig efter förnuftet på något sätt under formen af grundsats eller allmän regel kan hon icke heller gifva det sammanhang eller den konstanthet åt sitt handlande i enlighet med förnuftet, som fordras för sedligt lif eller sedlighet, då man därvid tänker en bestämdhet efter förnuftet, som beror på val af detta såsom bestämningsgrund för lifvet. På den förnuftiga känslans eller instinktens ståndpunkt blott för sig saknar människan mera bestämdt medvetande om skillnaden mellan förnuft och sinnlighet, hvarföre hon förblandar båda och orenar den osinnliga känslan med sinnliga element. Hon har medvetande om sin osinnliga bestämdhet, men vet antingen alldeles icke eller ock endast på ett jämförelsevis mycket oegentligt sätt om

dess osinnlighet. Därjämte yttrar sig hennes bestämdhet af förnuftet på denna ståndpunkt mera blott i enskilda, isolerade handlingar utan sammanhang. Men äfven på den lägre, af förnuftiga konkretare eller schematiska föreställningar ledda viljans ståndpunkt blott för sig äro klarheten och sammanhanget i handlandet osäkra och otillräckliga på grund af den karakter af ett yttre och föränderligt, som mer eller mindre vidlåder allt blott föreställdt. För förebyggande af missförstånd må i förbigående här anmärkas, att på ett lägre psykologiskt utvecklingsstadium, i fråga om hvilket man icke kan tala om egentlig sedlighet, man icke heller kan tala om egentlig osedlighet, så att frånvaro på ett sådant stadium af sedlighet icke rent af innebär osedlighet. Äfven kan erinras, att hvad som här blifvit sagdt om viljans utveckling till högsta stadium såsom förutsättning för egentlig sedlighet också samt af liknande skäl kan äga tillämpning i fråga om de båda andra hufvudformerna af förnuftigt lif. Med afseende på sin obestämdhet och betydelse för sedligt eller i allmänhet förnuftigt lif kunna den obestämda viljan och friheten kallas abstrakt och moralisk vilja och frihet. Och visserligen kunna de tydligen mera egentligt och i inskränkt bemärkelse så kallas i sin mest abstrakta form såsom val emellan förnuft och sinnlighet i betydelsen hvartdera för sig af grundsats eller allmän regel. Af det nyss anförda följer ock, att det är först såsom moraliskt fri vilja i denna inskränktare betydelse, som människan för sedligt eller i allmänhet förnuftigt lif kan tillräckligt skilja mellan förnuft och sinnlighet eller det förnuftet motsatta motivet. Man må därföre, där icke genom sammanhanget eller uttryckligen en annan uppfattning fordras, vid uttrycken moralisk frihet och moraliskt fri vilja tänka på denna frihet och vilja i deras högsta utvecklingsstadier. Uttrycken abstrakt frihet och abstrakt fri vilja tyda ock mera direkt på dessa stadier.

För att nu återga till de båda motsatta, förnuft och sinnlighet, så är det icke blott såsom själskrafter i allmänhet, motiv eller syftemålsförnimmelser i betydelse blott af något teoretiskt, varande, väsen eller förnummet såsom innehåll eller bestämning hos människans teoretiska medvetande, som nämnda båda innehåll kunna verka på den obestämda viljan eller hafva betydelse för sedligheten, utan de kunna hafva en sådan äfven på något sätt under formen af viljor eller en sinnlig och en förnuftig vilja. Vi hafva nyss förutsatt detta, särskildt hvad beträffar sinnligheten. Med afseende på hvartdera innehållet kan det emellertid lätt inses. Hvad sålunda först beträffar sinnligheten, så kvarstar naturligen den sinnliga viljan i medvetandet, äfven sedan den moraliskt fria

viljan blifvit aktuell, enär det lägre i en utveckling icke upphör, därföre att det högre inträdt, då icke allenast däri finnes något för det högre betydelselöst, som därföre kan bestå jämte det högre, utan i alla fall en bestämning, som en gång blifvit aktuell, sträfvar att bibehålla sig, och i själfva denna sträfvan, i och genom hvilken bestämningen ock sträfvar samt i och för sig äfven förmår att åter höja sig till aktualitet, ligger en viss grad af aktualitet. Och den sinnliga viljan kvarstår därföre i medvetandet icke endast såsom bildande ett i vissa moment för den moraliskt fria viljan likgiltigt område nedanom dennas egentliga sfär, utan äfven såsom verkande på denna vilja. Sådant är ock en nödvändig förutsättning för möjligheten af utveckling, då det högre icke endast måste begränsa sig mot det lägre, utan äfven har behof af detta för näring och utveckling af sitt eget lif och därföre behöfver på något sätt upptaga i sig och göra bruk af en del af det lägre. Därföre bildar det lägre i denna del en verksamhetssfär för det högre och sträfvar, på samma gång det skall kunna låta omforma och bruka sig af det högre, på grund af sin omedelbara motsats till detta, att göra sig gällande däremot och motverka detsamma. Det är därföre icke endast under formen af ett begärligt blott förnummet eller såsom ett varande eller verkligt, hvilket föreställes eller begripes såsom något på något sätt godt, omedelbart eller såsom medel för ett sådant, utan under formen af drifter, begär och maximer, som det sinnliga innehållet verkar på den obestämda viljan, nämligen såsom incitament från den förut aktualiserade sinnliga viljan såsom sträfvande att från en till potentialitet nedsatt bestämningsgrund för den obestämda viljan åter i sina olika former blifva verklig sådan. Hvad åter beträffar det förnuftiga innehållet, så kan det, då den förnuftiga viljan kan komma till stånd endast därigenom, att den obestämda viljan bestämmer sig efter detta innehåll, och den förnuftiga viljan sålunda till sin aktualitet är beroende på den obestämda viljan, icke verka på denna under formen af incitament från en förnuftig vilja såsom en i medvetandet före den obestämda viljan förefintlig kraft, hvilken sträfvar att bibehålla sig eller att åter höja sig till aktualitet, utan först, sedan hon en gång af den obestämda viljan redan förverkligats, kunna förnuftiga motiv eller syftemålsförnimmelser hafva betydelse af incitament från en i medvetandet förut aktuell förnuftig vilja, som sträfvar att åter under någon form höja sig till aktualitet. Vid den obestämda viljans första framträdande såsom aktuell kan man därföre icke tala om den förnuftiga viljan såsom en på henne verkande kraft. Man kan endast, då den förnuftiga viljan förverkligats i lägre form, innan hon framträder i högre, och således såsom förnuftsinstinkt och lägre

förnuftig vilja, innan hon i sin högsta form såsom grundsatsenligt bestämd förverkligas af den mera egentligt moraliskt eller abstrakt fria, mellan förnuft och sinnlighet under formen af grundsatser väljande viljan säga, att den i lägre form tidigare aktualiserade förnuftiga viljan verkar på den obestämda viljan, då denna framträder under högre form än den, hvari den förnuftiga viljan aktualiserats. Gifvet är emellertid, att man på något sätt kan tala äfven om en förnuftig vilja såsom en faktor i fråga om sedligheten.

Hvad beträffar sinnligheten, så har vid en psykologisk betraktelse af sedligheten detta innehåll väsentligen betydelse icke såsom något blott varande eller teoretiskt utan såsom vilja eller praktisk förmåga, då det under denna form så väl alltid måste fattas såsom helt och hållet fallande inom medvetandet som ock i det hela utgör den sedliga verksamhetens omedelbara sinnliga material. Då däremot förnuftet aldrig kan fattas annorlunda än såsom fallande inom medvetandet, så kan det äfven i den speciellare betydelsen af ett varande eller väsen, som bestämmer människans teoretiska medvetande, tänkas såsom en vid sedligheten verksam kraft i medvetandet och därföre, på samma gång det i denna betydelse af ett varande direkt hänför sig till en metafysisk betraktelse eller förklaring af sedligheten, äfven i samma betydelse tagas in i en psykologisk betraktelse af detta begrepp. Detta kan inses af hvad som ofvan yttrats angående sedligheten rent i och för sig. Äfven kommer förnuftet att afses såsom en kraft af nämnda art vid redogörelsen för sedlighetens subjekt. Hvad vi emellertid nu närmast hafva att fästa oss vid är, att man i det hela vid ett reellt skiljande mellan förnuft och sinnlighet hos människan kan i fråga om sedligheten på något sätt tala om trenne viljor såsom vid denna verksamma psykiska krafter, nämligen en obestämd, abstrakt eller moraliskt fri, en förnuftig och en sinnlig vilja. Och visserligen kan man därmed äfven tala om trenne former af frihet, abstrakt eller moralisk, förnuftig och sinnlig frihet.

De båda sistnämnda formerna af frihet kunna äfven betecknas såsom reell och formell frihet. Förnuftig frihet innebär nämligen bestämdhet efter människans idé eller öfver hufvud förnuftet såsom hennes väsen, och i jämförelse med förnuftet är det sinnliga innehållet på något sätt för människan främmande och hon så till vida såsom sinnlig vilja till innehållet ofri och endast till formen såsom väljande fri. Såsom förnuftigt eller reellt fri kan människan i viss mening sägas icke välja mellan olika möjligheter och så till vida, om man så vill, icke i egentlig mening sägas välja. Men hon är icke därföre formellt ofri. Bestämmande sig efter förnuftet såsom en af den moraliskt fria viljan vald bestämningsgrund, kan hon visser-

ligen ock såsom reellt fri sägas medels denna vilja i hvarje fall välja sådant sinnligt eller förhållande till det sinnliga, som öfverensstämmer med förnuftet. Men valet kan i hvarje fall endast ske på ett sätt. Den förnuftiga viljan är nämligen den verksamma människan i det hela såsom väsen eller substans och därföre reell enhet och i och genom sig fullständigt bestämd, hvilket beror därpå, att förnuftet, som utgör människans egentliga väsen, är i sig fullständigt bestämdt och att den förnuftiga viljan kan fatta eller hafva förnimmelse af och bestämma sig efter förnuftet i dess fullständiga bestämdhet. Att förnuftet i och för sig såsom det förnimmande väsendet, självfmedvetandet såsom sådant eller Gud måste tänkas i sig äga fullständig bestämdhet, äfvensom att detsamma måste vara förhållandet med hvarje detta väsens moment i och för sig eller såsom idé hos Gud, hafva vi sett i det föregående. Förnuftet kan därföre både, såsom förut anmärkts, sägas vara självfmått och till skillnad från lycksaligheten eller sinnligheten såsom mått för människans lif tänkas äga fullständig bestämdhet. Och hvad beträffar människans förmåga att fatta detta mått eller förnuftet i dess individualitet, så kan hon visserligen med förståndet eller under begreppets form lika litet fatta förnuftet och förnuftiga väsen som sinnligheten och sinnliga väsen annat än i bestämningar, som äro gemensamma för alla eller flera sådana väsen. Och därföre skulle visserligen den förnuftiga viljan, fasthållen blott för sig i sin maxim eller sina maximer, jämförelsevis vara blott form. Men till viljans begrepp hör icke blott att hafva maximer utan äfven att fasthålla och utföra dem genom bestämmande efter dem af det lägre och bestämdhet af detta. Och jämte det lägre, som den förnuftiga i maximer framträdande viljan har i sinnliga begär och drifter, har hon ett närmare liggande sådant, en så att säga inre verksamhetssfär, i den konkretare förnuftiga praktiska förmågan, den lägre förnuftiga viljan och förnuftsinstinkten eller — såsom den senare ock såsom bestämd af förnuftig känsla och särskildt såsom tjänande den sedliga viljan kan kallas — den moraliska känslan, utan hvilken den förnuftiga eller sedliga maximen icke kan fullt utföras eller förverkligas i det sinnliga materialet. I den moraliska känslan åter har människan en förnimmelse af förnuftet eller den förnuftiga bestämningsgrunden i dess fullständiga bestämdhet, och så vidt det enligt det nu anförda ligger i den förnuftiga viljans begrepp och väsen att bestämmas af den moraliska känslan, kan hon sålunda tänkas såsom fullständigt bestämd och det visserligen i och genom sig själf, då hon såsom bestämd i enlighet med nämnda känsla är bestämd af sitt väsen. Närmast kan detta nu visserligen sägas om den förnuftiga viljan

såsom bestämd af sedlighetens eller människans egen idé, hvari människan närmast har sitt väsen och utan bestämdhet af hvilken i dess individualitet hennes lif öfver hufvud icke kan vara pliktbestämdt eller sedligt. Men då på grund af harmonien inom det förnuftiga ingen form af förnuftig verksamhet kan vara sant förnuftig i strid emot eller oberoende af, utan endast i förening med hvarje annan sådan form, och således den rättsliga och religiösa verksamheten icke kunna vara sant förnuftiga eller utgöra en sant rättslig och en sant religiös verksamhet utan att äfven vara sedliga, så är tydligt, att den förnuftiga viljan, i sin egentliga sanning eller fullständigt inom sig eller från det viljande subjektets synpunkt fattad, inom det område, den moraliska frihetens, inom hvilket hon kan vinna verklighet, i hvarje fall kan bestämma sig blott på ett sätt. Men sålunda finner man, att frånvaro af val emellan olika möjligheter för den förnuftiga viljan icke beror på någon brist på frihet hos henne utan fastmer på frihet från det slags brist på bestämdhet, som är den negativa förutsättningen för möjligheten af sådant val, nämligen bestämbarhet i hvarje särskildt fall på mer än ett sätt. Och därföre innebär icke nämnda frånvaro formell ofrihet hos den förnuftiga viljan. Denna kan icke välja på det sätt som den sinnliga viljan, emedan hon är höjd öfver själfva ståndpunkten för sådant väljande.

I afseende på de tre ifrågavarande viljorna tillägga vi den erinran, att de naturligen i grunden äro en och samma kraft eller vilja, nämligen människans eviga väsen eller idé, i sin utveckling i och för henne själf såsom enhet af väsen och fenomen från praktisk synpunkt framträdande eller förverkligande sig först såsom form för det sinnliga och makt inom detta och vidare såsom makt emot det sinnliga, som kan göra sig oberoende af detsamma såsom faktisk bestämningsgrund och därföre äfven välja mellan sinnlighet och förnuft, och slutligen såsom makt till bestämdhet af förnuftiga eller sinnligt förnuftiga bestämningar. För öfrigt framgår af det anförda, att samma viljor kunna betraktas såsom andliga grundkrafter hos människan i fråga om sedligheten. Själfva beteckningen af den moraliskt fria viljan såsom obestämd och af de båda andra viljorna såsom bestämda viljor kan visserligen föra tanken på ett logiskt subordinationsförhållande mellan den förra och de båda senare. Men gifvet är likväl, att ingendera af dessa kan subsumeras under begreppet förmåga af val mellan sinnlighet och förnuft, hvilket visar, att man icke egentligen kan tänka dem såsom former eller specifikationer af den moraliskt fria viljan. Visserligen måste obestämd vilja såsom blott sådan kunna fattas såsom logiskt genus i förhållande till bestämd vilja. Men den moraliskt fria viljan

eller den obestämda viljan, såsom hon förut fattats, är den obestämda viljan såsom i sin obestämdhet satt eller sättande sig emot den sinnliga och den förnuftiga viljan och såsom i detta motsättande själf varande en i någon grad verklig eller fullt bestämd vilja. På samma gång är hon visserligen obestämd i förhållande till de båda andra viljorna, men icke såsom deras allmänna eller genus, utan ungefär i samma mening som t. ex. förståndet säges vara obestämdt i förhållande till föreställandet och kännandet eller det egentliga viljandet i förhållande till begäret och driften eller instinkten, nämligen såsom en formellt högre förmåga eller utvecklingsgrad. Och därför kan hon till skillnad från de andra viljorna betecknas såsom obestämd vilja. Den obestämda vilja åter, af hvilken den sinnliga och den förnuftiga viljan, likasom visserligen ock den moraliskt fria viljan såsom i sin motsats till dessa varande bestämd vilja, kunna fattas såsom former, är den obestämda viljan eller det praktiskt fattade sinnligt förnuftiga medvetandet, tänkt såsom ingående i både den sinnliga och den förnuftiga viljan såsom en för dem gemensam bestämning, hvilken endast genom en abstraktion kan skiljas från dem. Hon kan inom det praktiska medvetandet sägas motsvara hvad Boström i fråga om jagets schema betecknar såsom det rena, obestämda själfmedvetandet, under det att den moraliskt fria viljan kan anses svara emot hvad han kallar själfförnimmelsen, det emot förnimmelsen, själfmedvetandets bestämning eller innehåll, satta själfmedvetandet. Tänkta i sin motsats eller såsom former af nämnda obestämda vilja, kunna de tre nu ifrågavarande viljorna tydligen fattas såsom hufvudformer af vilja. Och rätteligen kunna de såsom sådana former fattas såsom psykiska grundkrafter i fråga om sedligheten. Af det föregående följer ock, att de såsom sådana former och krafter medgifva tänkandet af speciellare andliga krafter i och genom viljelifvets framträdande i olika grader af formell fullkomlighet såsom bestämdt af känsla, föreställning eller begrepp. Vi skola ägna nödig uppmärksamhet åt denna senare punkt med afseende på dess betydelse för sedligheten, sedan vi förut med afseende på nyss angifna grundkrafter tagit i betraktande människans för sedligheten förutsatta andliga organisation eller undersökt, huru sedlighetens subjekt med hänseende till dem skall vara att fatta och hvilken betydelse de i fråga om detta subjekt äga.

— — — — — — — — — — — — — — —

OM DEN SINNLIGA ERFARENHETEN.

EN ANTROPOLOGISK STUDIE

AF

GUSTAF KLINGBERG.

Aristoteles, »den store empirikern», börjar sin metafysik med en redogörelse för sin uppfattning af erfarenheten* och dess förhållande till de sidor af det mänskliga själslifvet, hvilka stå erfarenheten närmast. Af särskildt intresse är hans försök att uppdraga gränslinjerna mellan erfarenheten och vetandet. *En* skillnad mellan dessa finner han däri, att erfarenheten alltid afser enskilda fall, medan vetandet äger oinskränkt giltighet; en annan däri, att erfarenheten uppfattar det faktiskt verkliga (*τὸ ὅτι*), vetandet åter sammanhanget och lagbundenheten i det verkliga (*τὸ διότι*). En tredje därmed sammanhängande olikhet ligger i det förhållandet mellan båda, att erfarenheten förutsättes för vetandet. För öfrigt är det för Aristoteles en gifven sak, att all erfarenhet, och därmed visserligen all kunskap, förutsätter sinnesförnimmelser, hvilka dock icke gifva erfarenhet, med mindre än att de blifvit vårt medvetandes egendom (*ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία*).

Dessa från Aristoteles lånade satser torde kunna tjäna såsom utgångspunkt för vår framställning. Vi utgå således därifrån, att erfarenheten är en kunskapsform, och att den är en kunskapsform, som står nedanför vetandet. Det är alltså närmast från detta, som man har att skilja erfarenheten. Men å andra sidan har erfarenheten äfven en gräns nedåt, och med bestämmandet af denna gräns sammanhänger tydligen frågan om erfarenhetens uppkomst, en fråga så mycket naturligare, som antropologien, så

* Vi använda här och i det följande *erfarenhet* och *erfarenhetskunskap* utan åtskillnad. Det behöfver knappt påpekas, att ordet erfarenhet äfven kan beteckna en genom vana förvärfvad praktisk färdighet samt en på samma väg vunnen och i det praktiska lifvet användbar insikt (klokhet).

långt den har att sysselsätta sig med den teoretiska verksamheten, kan sägas hafva till uppgift att redogöra för kunskapens uppkomst och successiva utveckling. Skulle det så visa sig, att man inom de antydda gränserna kan skilja mellan olika former af erfarenhet, så måste man ju äfven taga vara på dessa former. Besvarandet af så beskaffade frågor förutsätter tydligen en undersökning af erfarenheten från jämförelsevis *formell* synpunkt. Men lika viktig eller måhända för vår tid ännu viktigare är en undersökning af erfarenheten från innehållets synpunkt. För att i någon mån antyda, hur betydelsefull en sådan undersökning är, må vi erinra därom, att, i den händelse all erfarenhet uppkommer ur sinnesförnimmelser, konsekvensen däraf synes vara, att erfarenheten, och således äfven vetandet, skulle vara begränsad till sinnevärlden. I sådant fall skulle vi ju ännu stå inför den från medeltiden nedärfda tröstlösa motsatsen mellan vetandet, som — kanske eller kanske icke — kommer åt det verkliga, och tron, som, bäst hon kan, får taga vara på de med verkligheten icke sammanhängande evighetsintressena, eller — för att använda ett modernt uttryck för en visst icke modern upptäckt inom tankens värld — vi stå inför agnosticismen. Men äfven om man icke sammanställer undersökningen med mänsklighetens heligaste intressen, så är det ju i alla händelser uppenbart, att man skulle försumma en väsentlig sida af undersökningen, om man underläte att besvara frågan: *hvad* erfara vi?

Sedan härmed de allmännaste synpunkter blifvit angifna, från hvilka man synes böra skärskåda erfarenheten för en riktig uppfattning af dess gränser och omfång, torde första uppgiften böra blifva en redogörelse för erfarenhetens genesis. Då erfarenheten är en kunskapsform, och all kunskap är en medveten uppfattning af något, oafsedt tills vidare, hvad detta kan vara, så blir en undersökning af erfarenhetens genesis detsamma som ett besvarande af den frågan, huru en medveten uppfattning uppstår.

Såsom bekant, användes ordet medveten om människan, betraktad såsom ett personligt väsen (i motsats mot naturväsen), och betecknar, att hon förnimmer eller uppfattar något och på samma gång uppfattar sig själf såsom förnimmande. Vill man ännu bestämdare framhålla den senare sidan, d. v. s. jaget eller personligheten såsom förnimmelsernas subjekt och medvetandet såsom det oomtvisteligen substantiella hos människan, så säger man, att människan är själfmedveten, d. ä. genom sig själf förnimmande. Om nu samma uttryck, i stället för att användas om människan, användes om någon af hennes lifsyttringar, såsom då man säger erfarenheten vara en medveten uppfattning af något,

så innebär detta icke någonting annat, än att hon själf i denna lifsyttring framträder såsom medveten och personlig. Och detta förtjänar så mycket mer att framhållas, som nutidens sensualistiska psykologer visserligen tala om »psykiska fenomen» eller »psykiska förlopp» såsom de egentliga föremålen för sin forskning, men synas hafva mycket svårt att afgöra, hvad det är, som karakteriserar ett sådant, sannolikt därför att de för diverse, låt vara viktiga, fysiologiska eller s. k. psykofysiska undersökningar skjuta undan personlighetsbegreppet och i samband därmed betrakta själen endast såsom en hypotes (»ein Hülfsbegriff der Psychologie», såsom W. Wundt kallar själen i sin Grundriss der Psychologie, Leipzig 1896, sid. 365).

Af den dubbla betydelse, som ordet medveten äger, då det användes om människan, synes närmast följa, att erfarenheten förutsätter två faktorer, en subjektiv faktor, d. ä. den person, som har erfarenhet, och en objektiv faktor, d. v. s. det som erfares. Äfven om denna konsekvens skulle vid närmare undersökning visa sig vara oriktig eller vilseledande, så ligger det dock onekligen nära till hands att med anledning däraf föreställa sig *tre* skilda möjligheter för erfarenhetens uppkomst, alltefter som man företrädesvis fäster sig vid den subjektiva faktorn eller den objektiva faktorn såsom skapare af erfarenheten eller ändtligen betraktar erfarenheten såsom uppkommen genom en samverkan af dessa båda faktorer. I den nyare filosofiens historia hafva i själfva verket alla tre förklaringsmöjligheterna blifvit försökta, och det torde därför löna mödan att något närmare taga dessa förklaringsförsök i betraktande.

Det föreställningssätt, som mest öfverensstämmer med den vanliga uppfattningen, är det, som betraktar erfarenheten såsom en produkt af en subjektiv och en objektiv faktor. Uppfattas dessa faktorer såsom allt igenom hvarandras motsatser, så skulle konsekvensen häraf blifva den, att de aldrig kunna samverka. Rätteligen skulle också en sådan åsikt, den s. k. *dualismen*, leda till förnekandet af all kunskap, således ock af all erfarenhet. Om de båda motsatserna, såsom Cartesius antager, utgöras å ena sidan af tänkande, d. ä. förnimmande, substanser och å andra sidan af ting, betraktade såsom utsträckta substanser, så kan man visserligen antaga möjligheten af kunskap i så måtto, att hvarje förnimmande varelse kan äga eller förvärfva kunskap om sig själf, men däremot icke i den meningen, att han kan hafva eller förvärfva kunskap om något annat, allra minst om de kroppsliga substanserna eller tingen, som allt igenom antagas vara honom motsatta. Därför utsträcker Cartesius äfven i förstone sitt tvifvel

rörande kunskapens möjlighet till alla sinnliga (d. ä. enligt den vanliga uppfattningen för sinnena åtkomliga) och bildliga (d. ä. af minnet bevarade eller af fantasien skapade) ting. Huru öfvervinna denna svårighet? Jo, menar Cartesius, jag själf är faktiskt en förnimmande varelse; därpå kan jag icke tvifla, enär äfven tviflet är ett förnimmande. Lika visst som detta är, lika visst är det också, att det är *jag*, som ser, hör, känner, uppfattar något med min inbillningskraft o. s. v. Med andra ord: man kan icke tvifla på tillvaron af förnimmelser såsom *sådana*. Här hafva vi således ett stycke inre erfarenhet, som till formen är sammanhängande, enär den förnimmande substansen är dess enhet och förnimmelserna en mångfald, i hvilken denna enhet är närvarande. Men hafva vi därmed också förklarat möjligheten af erfarenhet om den yttre världen? Nej, icke förrän vi uppvisat, att »våra förnimmelser öfverensstämma med utom oss befintliga ting». Så ter sig problemet angående hvad man kallat kunskapens objektivitet för den egentliga dualismen.

För att lösa detta problem har Cartesius först lagt märke till, att en del af våra förnimmelser äro så beskaffade, att deras befintlighet eller uppkomst icke är beroende af vår egen vilja, ett förhållande, som tyckes tyda därpå, att de gent emot oss hafva en viss självständighet. Dessa förnimmelser äro vidare af två slag: *medfödda* (ideæ innatæ), d. v. s. sådana, som hafva sin grund i oss såsom förnimmande väsen, och *förvärfvade* (ideæ acquisitæ), d. v. s. sådana, som »komma utifrån» eller, närmare bestämdt, härröra från »själens och kroppens innerliga förening» (jfr Cartesii Principia philosophiæ I, § 48 och hans Tredje meditation). Då de förra gifva oss begrepp samt »eviga (axiomatiska) sanningar» och vi här hafva att göra med den yttre erfarenhetens uppkomst, så hafva vi närmast att taga de förvärfvade förnimmelserna i betraktande. Vi anmärka då till en början, att Cartesius till dessa äfven räknar sensationerna, en benämning, hvarunder han tydligen förstår detsamma som medvetna sinnesintryck. Dessa uppkomma så, att tingen genom de intryck, som de göra, sätta »lifsandarna» (spiritus vitales) i rörelse; dessa uppstiga till hjärnan och bilda där en mot intrycket svarande form, som själen uppfattar såsom en förnimmelse af tinget eller företeelsen (se Cartesii Tractat. de homine, 66—70, cit. af Rixner). Men huru veta, att denna förnimmelse liknar tinget eller företeelsen? Vägen till ett uppvisande häraf går genom den sanningen, att i orsaken måste finnas minst lika mycken realitet som i dess verkan, en sats, som Cartesius för öfrigt äfven använder för att ontologiskt bevisa Guds existens. Af denna sanning i förening med den grundsatsen, att

klarhet och tydlighet är kriteriet på all kunskaps sanning, följer, att, om man har en klar och tydlig förnimmelse t. ex. af utsträckning, den närmaste orsaken därtill måste ligga däri, att en sådan egenskap finnes hos det, som i detta fall förnimmes, d. v. s. hos tinget. Härtill lägger Cartesius — förmodligen i känslan af att han i denna bevisning förutsatt demonstrandum — att den yttersta grunden härtill är Gud, som genom sin allmakt skapat både de utsträckta substanserna och mina förnimmelser och skulle bedraga mig, om ej mina förnimmelser och verkligheten motsvarade hvarandra, hvilket antagande skulle strida mot hans sannfärdighet (se i synnerhet Cartesii Sjette meditation). Sedan sålunda en förmedlingspunkt blifvit funnen, skulle därmed möjligheten af objektiv kunskap om den sinnliga världen vara gifven, hvarvid dock är att märka, att utom utsträckningen och de egenskaper, som med denna stå i sammanhang (figur, delbarhet, läge, rumförändring), tingens öfriga egenskaper redan af Cartesius betraktades såsom modi percipiendi, ej såsom kvaliteter hos något utom medvetandet varande. Detta sätt att lösa problemet innebär visserligen ett närmande till en sådan lösning, enär motsatsen mellan de förnimmande och utsträckta substanserna från att vara absolut reducerats till en relativ motsats; de äro nämligen båda skapade och ändliga substanser. Men om man också frånser det ovetenskapliga i själfva lösningen, så kvarstår dock motsatsen och därmed omöjligheten att förklara erfarenhetens uppkomst, så länge det ligger i substansernas natur att falla utom hvarandra.

Samma dom träffar enligt vår åsikt äfven de skenbart monistiska åsikter, hvilka, om de utföras till en sammanhängande världsåsikt, öfvergå till panteism. Dessa åsikter utgå visserligen icke från två hvarandra motsatta substanser eller substans-serier, utan från en enda sådan; men om de också uppfatta verkligheten såsom en enda, så har dock denna verklighet motsatta sidor, som icke hafva någonting gemensamt eller åtminstone icke kunna förklaras, den ena ur den andra. Tillämpas denna åsikt på människan, så att äfven hon betraktas såsom en verklighet eller ett väsen med två så beskaffade sidor, så blir äfven hon en sådan enhet af motsatser, hvilka icke kunna uppvisas hafva något med hvarandra gemensamt. Man kan då visserligen med Spinoza försäkra: »Ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum», men bevisa det kan man icke. Så förhåller det sig t. ex. med nutidens s. k. duplicism eller parallellteori. Den är dualism, låt ock vara i sekundär mening, ehuru den utgifver sig för att vara en monistisk uppfattning, och den faller således för samma

anmärkningar, som i fråga om erfarenhetens förklaring kunna riktas mot dualismen.*

Sedan vi härmed sökt visa, att man med dualistiska förutsättningar icke kan förklara den sinnliga erfarenhetens uppkomst, hafva vi att tillse, huruvida man lyckas bättre genom att företrädesvis utgå från erfarenhetens objektiva faktor. Att alldeles utelämna den subjektiva faktorn är naturligtvis omöjligt, då det ju i alla händelser är fråga om människans erfarenhet; men man inskränker denna faktor och dess medverkan till ett minimum. Den åsikt, som på denna väg kommer till stånd, är den, som i filosofiens historia kallas *sensualism*. Enligt denna betraktas själen såsom en »tabula rasa», en tom tafla, på hvilken tingen, erfarenhetskunskapens första och egentliga föremål, inrista sin skrift, och denna skrift är i själfva verket detsamma som den sinnliga erfarenhetskunskapen. Ja, alla förnimmelser äro på denna väg förvärfvade: »ideæ acquisitæ»; några »ideæ innatæ» gifvas icke. Från anhängarne af denna åsikt härstammar den gamla satsen: »Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu» (se G. H. Lewes, Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte, Berlin 1876, II sid. 263), och de fatta den i den bokstafliga bemärkelsen, att kunskapen får allt sitt innehåll genom sinnesintryck eller utgöres i sin första form just af sådana. Att redogöra för erfarenhetskunskapens uppkomst blir då detsamma som att uppvisa, huru sinnesintryck uppkomma och mer eller mindre af sig själfva omformas, och i detta hänseende hafva nyare sensualistiska psykologer väsentligen kompletterat de äldre. Då det här icke kan blifva fråga om någon detaljerad framställning, är det tillräckligt att påpeka, hurusom det genomgående schemat i deras undersökningar består däri, att de på hvarje punkt söka uppvisa, att sinnesintrycket börjar med en hvarken för svag eller för stark, omedelbar eller genom något medium förmedlad nervretning (irritering), fortsättes från anbringningspunkten såsom en successiv rörelse i en eller flera sensoriska nerver till hjärnan, där nervprocessen i fråga slutligen öfvergår till sensation, ett psykiskt tillstånd, hvarigenom vi medvetet uppfatta vissa kvaliteter (form, rörelse, färg o. s. v.) hos ett ting. Det är nämligen att märka, dels att en sensation af dessa psykologer — däri lika Cartesius — alltid fattas såsom en medveten förnimmelse, dels att sensationerna enligt deras åsikt aldrig i verkligheten framträda isolerade, utan alltid förenade hos ting, som äro att anse såsom sensations- eller kvalitetskomplexer

* Duplicismen anses hafva sin äldste representant i Spinoza, men påminner mindre om hans åsikt än om Leibniz' lära om »harmonia præstabilita». Åsikten är för öfrigt lika gammal som panteismen.

jämte ett poneradt underlag (en substans). Resultatet af det antydda förloppet skulle tydligen blifva, att erfarenheten i sin helhet är en värld af sådana kvalitetskomplexer, nu icke längre utom, utan inom det förut enligt förutsättningen tomma medvetandet.*

Söka vi efter den kritiska punkten i detta sätt att förklara den sinnliga erfarenhetskunskapens uppkomst, så finna vi den däri, att — såsom H. Lotze säger (Grundzüge der Psychologie, 4:te Auflage, Leipzig 1889, sid. 9) — hvarken de kvaliteter, som vi genom sensationen uppfatta, eller sensationen själf, genom hvilken vi äro medvetna om dessa, har någonting gemensamt vare sig med nervretningen eller nervprocessen. Vi må analysera etervågorna hur noga som helst, aldrig upptäcka vi i dem något skäl, hvarför de måste *ses* såsom ljus, och icke till äfventyrs *höras* såsom ljud. Och vi må vidare, hur vi behaga, kombinera nervatomernas fysiska rörelser, aldrig inträder en punkt, på hvilken det skulle kunna blifva begripligt, att den sist åstadkomna rörelsen icke längre måste förblifva rörelse, utan öfvergå till förnimmelse. »Alla ansträngningar äro alltså», säger Lotze, »fullkomligt fruktlösa att uppvisa, huru det kommer sig, att den blott fysiska rörelsen småningom öfvergår till sensation.» Hvad man vill förklara, nämligen den sinnliga erfarenhetens uppkomst, lyckas man alltså icke förklara. Men så länge det icke blifvit bevisadt, att det jämte den dualistiska förklaringen, som sensualismen med rätta förkastar, icke gifves någon annan förklaringsmöjlighet än sensualismens, torde det vara för tidigt att med Lotze stanna vid det med resignation gjorda erkännandet, att »en obekant naturnödvändighet *faktiskt* förbundit rörelser och sensationer med hvarandra på sa sätt, att ett bestämdt led i den ena serien alltid har till följd ett bestämdt led i den andra».

Till de efter Lotze mot det sensualistiska förklaringssättet anförda anmärkningarna kunde visserligen flera andra läggas; men då det här är fråga om en undersökning af erfarenheten från formell synpunkt, skola vi åtnöja oss med en enda, den nämligen, att man på den sensualistiska vägen icke kan få erfarenheten enhetlig, hvarken i det hela eller i dess delar. Man har visserligen en mangfald (af sinnesintryck), men man förmår icke att fatta denna mångfald såsom en sådan, i hvilken enheten är närvarande, och detta beror därpå, att man börjat med att fatta enheten (medvetandet) såsom innehållslös. Af samma anledning kan man säga,

* Vid framställningen af sensualismen hafva vi afsiktligen förbigått Lockes »reflections» och de nyares »Gefühle» såsom särskilda sidor af erfarenheten, emedan åsikten, konsekvent utförd, leder till Condillacs bekanta sats, att »omdöme, reflexion, drift — kort sagdt alla andliga funktioner — ingenting annat äro än sinnesintrycket, på olika sätt ombildadt». Se Lewes a. a. II sid. 374.

att det är en inkonsekvens af sensualismen att betrakta tingen såsom kvalitetskomplexer, då i sinnesintrycken såsom sådana icke finnes något enhetsband. Vi stå således äfven här vid en dualism, nämligen mellan medvetandet, den »tomma» själen, å ena sidan, och dess ponerade innehåll å den andra, hvadan den sinnliga erfarenhetens uppkomst kvarstår oförklarad.

Om hvarken det dualistiska eller det sensualistiska försöket att förklara den sinnliga erfarenhetens uppkomst haft eller har någon utsikt att lyckas, så borde man kunna vänta ett bättre resultat, om man gör ett försök till en sådan förklaring med synpunkten tagen från hvad vi kallat erfarenhetens subjektiva faktor. Detta leder tydligen till en analys af kunskapsförmågan. En sådan analys har Kant utfört i sin »Kritik der reinen Vernunft», en skrift, hvars problem, särskildt om man ser på det positiva resultatet, kan sägas hafva varit att (mot den till skepticism ledande sensualismen) uppvisa villkoren för möjligheten af sinnlig erfarenhetskunskap. Men visserligen får man då ej fatta begreppet erfarenhet i den inskränktare betydelsen, att den blott är en assertorisk kunskap, som afser enskilda fall, utan lägga märke därtill, att erfarenhetskunskapen kan gifva oss insikt om lagbundenhet och nödvändigt sammanhang i det som erfares. Det är denna lagbundenhet och detta nödvändiga sammanhang, som i synnerhet intresserar Kant, och då han företrädesvis i förståndet (*intellectus*) anser sig hafva funnit grunden härtill, så må hans åsikt i afseende på den sinnliga erfarenhetens förklaring kunna kallas *intellektualism*.

Till en början betecknas erfarenheten såsom »den första produkt, som vårt förstånd (d. v. s. vår kunskapsförmåga) frambringar, därigenom att det bearbetar de sinnliga sensationernas råa stoff» (se Krit. der reinen Vernunft, Hartensteins uppl., Leipzig 1853 sid. 38). Den närmaste frågan blir då, huru denna bearbetning försiggår, och svaret på frågan vinnes genom en undersökning af kunskapsförmågan och sättet för hennes verksamhet. Vid denna undersökning finner Kant, att den mänskliga kunskapen förutsätter »två stammar, som möjligen framspringa ur en gemensam, men för oss obekant rot», nämligen sinnligheten och förståndet; bägge äro lika viktiga för kunskapsbildningen, ty genom sinnligheten »gifvas oss föremål», och genom förståndet »tänkas de». Sinnligheten presenterar sig först såsom ett öfvervägande passivt anlag (Fähigkeit) eller en »receptivitet», som gör, att vi erhålla förnimmelser, så vida vi på något sätt afficieras af något (Kritik etc. sid. 59 och 87). Dessa omedelbara förnimmelser kallar Kant åskådningar, och såsom man kan inse af det sätt, hvarpå sinnligheten karakteri-

serats, förutsätta de, att föremål inverkat på vårt sinne (Gemüth), eller m. a. o. de förutsätta sensationer (Empfindungen) i betydelse af sinnesintryck. Dessa sinnesintryck framkalla yttre åskådningar, om det är vår kropp eller våra yttre sinnesorgan, som afficieras, inre åskådningar åter, om vi afficieras af sinnet självt (das Gemüth) och dess förändringar. I bägge fallen förutsätter åskådningen närvaro af det afficierande föremålet (jfr Kants Anthropologie, 2:te Auflage, Königsberg 1800, sid. 45 och 46). Om åskådningen på detta sätt genom sinnesintrycken får ett innehåll, så är det icke detta, som gör åskådningen till förnimmelse, utan denna karakter får åskådningen genom det sätt, hvarpå innehållet sammanbindes, så att den är en viss åskådning i motsats mot andra, d. v. s. genom sin form. Denna form är icke gifven genom sinnesintrycken, utan har sin grund i sinnligheten själf, hvilken härmed ej längre ter sig blott såsom ett anlag för åskådningar, utan såsom en förmåga af åskådningar. Vid undersökning af det, som utgör sinnlighetens eller den sinnliga åskådningsförmågans form, finner Kant, att rummet måste vara formen för alla yttre åskådningar, enär intet utsträckt är tänkbart annat än under förutsättning af rum, samt att tiden är form närmast för alla inre åskådningar, emedan en fortlöpande serie af inre tillstånd icke kan uppfattas annat än under tidens form; men vidare är tiden form äfven för alla yttre åskådningar, eftersom allt, som är i rummet, är underkastadt förändring. Genom sin uppfattning af rum och tid såsom sinnlighetens eller den sinnliga kunskapsförmågans former har Kant åstadkommit en revolution inom vetenskapen. Rummet och tiden äro nu ej längre hvarken för sig bestående realiteter, ej heller egenskaper hos något utom medvetandet befintligt, hvilka egenskaper detta i och för sig äger, utan de äro egenskaper hos tingen, *för så vidt* dessa förete sig för vår åskådningsförmåga. Resultatet häraf är, att vi icke genom var askådningsförmåga känna, hvad tingen i och för sig äro, utan endast huru de förete sig för oss. Kort sagdt: den sinnliga världen är en fenomen-värld. I fraga om den sinnliga världens öfriga egenskaper var detta redan före Kant en erkänd sanning, men ej så i fraga om tingens rums- och tidsbestämdhet.

Genom uppvisandet af rum och tid sasom den sinnliga askådningsförmågans allmännaste former har Kant uppvisat möjligheten att inom dessa former sammanföra sensationernas mangfaldiga innehåll till enhetliga åskadningar. Men dessa enheter äro dock obestämda konturbilder,* icke sadana kvalitetskomplexer, som vi

* Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung Krit. etc sid 60

kalla ting, och i afseende på hvilka vi hafva det anspråket, att hvad vi uppfatta såsom en viss kvalitetskomplex (ett visst ting) också uppfattas på samma sätt af andra. Hvarifrån kommer denna enhet? Icke från åskådningarna själfva, vare sig man ser på deras form eller deras innehåll (sensationerna), utan från förståndet, som af Kant i detta hänseende betecknas såsom en syntetiserande förmåga. Förståndets syntetiserande verksamhet visar sig i omdömet, som utgör en syntes eller en sammanbindning af förnimmelser (subjekt och predikat). Har denna förbindelse endast subjektiv giltighet, såsom förhållandet i förstone är med alla våra omdömen, så är omdömet enligt Kant ett »varseblifningsomdöme» (ett erfarenhetsomdöme i lägre bemärkelse); har det åter objektiv giltighet, så är det ett »erfarenhetsomdöme» (i högre bemärkelse). Den objektiva giltigheten innebär närmast, att omdömet hänför sig till ett objekt, och att det öfverensstämmer med detta; men om det öfverensstämmer med detta, så måste det alltid te sig för oss på samma sätt, och allas omdömen om samma objekt i samma afseende måste då också öfverensstämma med hvarandra, hvadan ett omdömes objektivitet betyder detsamma som dess allmängiltighet (jfr Prolegomena, sid. 78 ff.). Om sålunda objektivitet och allmängiltighet äro »växelbegrepp», så följer, att ett omdöme är allmängiltigt, så snart man kan uppvisa, att det är objektivt, och tvärt om. Kant utgår från allmängiltigheten och finner denna grunda sig därpå, att förståndets syntetiserande verksamhet förutsätter vissa allmänna, af all erfarenhet oberoende begrepp, de s. k. kategorierna, under hvilka förståndet ytterst subsumerar hvad som är gifvet i och med åskådningen. Genom dessa kategoriers användning på det gifna skapar förståndet erfarenhetsobjekt, hvadan man kan säga, att »förståndet icke hämtar sina lagar ur naturen, utan föreskrifver naturen lagar» (Prolegomena, sid. 113). Ett erfarenhetsobjekt skapas endast successivt, och därtill fordras tre skilda, men med hvarandra på det närmaste sammanhängande synteser. Då hvarje åskådning innehåller en mångfald, så måste man, för att denna icke alltjämt skall utgöra en obestämd bild af utom eller efter hvarandra varande delar, utan öfvergå till en begränsad varseblifning, först fästa uppmärksamheten vid dessa delar, den ena efter den andra, och sedan sammanbinda dem till ett helt. Denna handling kallar Kant *apprehensionens* syntes, och då han icke för syntesen finner någon grund vare sig i åskådningens innehåll eller form, så anser han den hafva sin grund i förståndet (d. v. s. kunskapsförmågan), betraktadt såsom produktiv inbillningskraft — produktiv, ty inbillningskraften skapar en bestämd rums- eller tidsenhet och därmed äfven den för varseblif-

ningen framträdande företeelsens enhet. Men denna enhet vore omöjlig att uppnå, ifall man ej under apprehensionens fortgång förmådde i det inre sinnet kvarhålla det redan apprehenderade och att till ett helt sammanbinda detta med det följande. Denna handling kallar Kant *reproduktionens* syntes, och han anser den vara en verkan af förståndet (d. v. s. kunskapsförmågan) såsom reproduktiv inbillningskraft. För möjligheten af denna syntes förutsättes, att det, som successivt sammanbindes, ej blott följer efter hvartannat i tiden, utan ock i sig äger ett genom kunskapsförmågan själf gifvet sammanhang, utan hvilket sammanhang äfven tidsföljden vore oförklarlig. Till reproduktionen måste därför slutligen komma hvad Kant kallar *rekognitionens* syntes. Utan medvetandet därom, att hvad vi reproducera är identiskt med det, som vi ögonblicket förut apprehenderat, vore all reproduktion fruktlös, därmed ock hvarje enhetlig uppfattning af ett föremål fruktlös. Men man får icke föreställa sig detta medvetande såsom ett med vårt eget inre tillstånd sig successivt förändrande medvetande, utan såsom ett identiskt självmedvetande — »Die Vorstellung *Ich denke*» — som beledsagar alla våra förnimmelser och gifver enhet åt dessa, både hvar för sig och såsom ett sammanhängande helt (en sammanhängande erfarenhet). Så pekar all syntes tillbaka på självmedvetandet (»apperceptionen»), som, själft ursprungligt eller af erfarenheten oberoende, förutsättes såsom den syntetiska enheten i all erfarenhet (jfr Kritik etc. sid. 611—618).

Härmed afbryta vi vår framställning af Kants kunskapslära, emedan vi nu kommit till den punkt, där det visar sig, huru han tänkt sig den sinnliga erfarenheten uppkomma. Af denna framställning är det tydligt, att han skiljer mellan en lägre och en högre form af erfarenhet. Jämte den erfarenhet, som kallas för förståndets (d. ä. kunskapsförmågans) första produkt, och om hvilken det heter, att den visserligen säger oss, hvad som är, men icke att det måste vara så och icke annorlunda, finnes det en annan, som består i »en nödvändig förbindelse af fenomen eller varseblifningar» (Prolegomena, sid. 89), och hela hans intresse är i själfva verket riktadt på att i kunskapsförmågan uppvisa förutsättningarna för denna senare. Frågan blir nu den, om Kant lyckats i detta sitt bemödande, och om han således kunnat öfvervinna den dualism, hvarpå de förut beskrifna förklaringsförsöken strandat. Vid besvarandet af denna fråga må det först erkännas, att synpunkten för problemets lösning måste anses vara den enda riktiga. Kunskapen, eller särskildt erfarenheten, är nämligen ett psykiskt faktum, och då detta ej lär kunna betraktas annat än såsom en yttring af kunskapsförmågan — hur mycket man än i

våra dagar må betvifla möjligheten att uppfatta något sådant som själsförmögenheter — så leder hvarje allvarligt försök till förklaring af detta faktum äfven till en analys af kunskapsförmågan, *som ju alltid måste anses vara förnimbar och verklig i sina yttringar.* Vidare måste det medgifvas, att Kant genom uppvisandet af rum och tid såsom sinnlighetens eller den sinnliga kunskapsförmågans former tagit ett viktigt steg till problemets lösning. I samma riktning går slutligen hans analys af den medvetna varseblifningens uppkomst, så till vida som denna verksamhet af »förståndet» visar hän på själfmedvetandet såsom sin nödvändiga förutsättning. Man skulle kunna säga, att Kant genom sin analys så väl af sinnlighetens som af förståndets yttringar föres ganska nära Berkeley's sats, att tingens *esse* är = deras *percipi.* Denna konsekvens undviker han emellertid, dels af fruktan att fenomen-världen därigenom skulle komma att förvandlas till ett tomt sken (Kritik etc. sid. 84), dels och i synnerhet därigenom att han från sin sensualistiske föregångare Locke tillägnat sig ett par antaganden, som förhindra honom från att godkänna Berkeley's subjektiva idealism. Den ena är, att kunskapsförmågan i ett hänseende (såsom sinnlighet) är receptiv och får sitt innehåll utifrån, låt ock vara från ett obekant X, den andra är, att den aktiva kunskapsförmågan, särskildt såsom förstånd, visar sin aktivitet genom att syntetisera eller sammanbinda detta innehåll. Liksom det förra antagandet är en rest af Lockes intrycksteori, så erinrar det senare tydligen om Lockes uppfattning af förståndet såsom skapare af »ideæ *compositæ*». Ehuru Kant alltså genom sina undersökningar af kunskapsförmågan kommit idealismen mycket nära — han kallar ju också själf sin åsikt transscendental (d. ä. formellt kunskapsteoretisk) idealism — så hindras han dock af de nämnda förutsättningarna att taga steget fullt ut. Ty så länge som kunskapsförmågan, såsom sinnlighet, antages få sitt konkreta innehåll utifrån, och så länge som samma förmåga, såsom förstånd, icke antages hafva annan uppgift än att sammanföra detta innehåll under vissa sig tillhöriga former, så måste detta innehåll uppfattas såsom en motsats mot kunskapsförmågan och såsom någonting för hennes former främmande: lika litet som dessa former äro innehållets former, så att de förhålla sig till detta, såsom det abstrakta till det konkreta, lika litet kan innehållet ur dessa former förklaras. Och hvad särskildt den sinnliga erfarenheten angår, så blir det omöjligt att uppvisa, huru den kan vara en medveten uppfattning af något verkligt. Med andra ord: den kunskapsteoretiska dualismen är icke öfvervunnen trots de viktiga insatser, som Kant gjort för att öfvervinna den.

Vill man öfvervinna dualismen, så måste man, med utgångspunkten tagen från den högre sidan af Kants kunskapslära, söka närmare utveckla denna. Och en sådan utveckling innebär, dels att man fullständigt afstår från det eljest så nära till hands liggande antagandet, att kunskapsförmågan mottager intryck från en utom sig varande verklighet — ett antagande för öfrigt, som är lika så *naturligt*, som den inför vetenskapen ohållbara föreställningen, att solen går upp i öster och ned i väster — dels att man undersöker, huruvida kunskapsförmågans åtgörande med ett gifvet kunskapsinnehåll består i syntetisering af detta.

Att afstå från det förra antagandet blir detsamma som att godkänna idealismens kunskapsteoretiska grundsats, *att vi icke kunna förnimma annat än förnimmelser* — en trivial sats, såsom det vid första påseendet tyckes, men som har betydligt större räckvidd, än den synes hafva. I denna grundsats ligger nämligen den tanken uttryckt, att det icke gifves någon annan verklighet, om hvilken vi kunna vara medvetna eller öfver hufvud taget kunna tala, än själfmedvetandet och dess yttringar, och, för att gå ett steg ännu längre, att det är det fullständigt bestämda själfmedvetandet eller personligheten — detta behöfver icke betyda den svaga människan — som är bärare af all verklighet. Med denna grundsats blir kunskapen icke längre en enhet af oförenliga motsatser, enär själfmedvetandet ingår såsom den första bestämningen i hvar och en af sina yttringar och såsom ett fullständigt bestämdt själfmedvetande omfattar alla dessa. Men man behöfver icke därför frukta, att den i rum och tid varande världen, som vi faktiskt förnimma, härigenom förvandlas till ett tomt sken. Tvärt om måste denna värld vara och vara något i och för sig för att kunna vara till för och förnimmas af oss. *

Frågas nu, hvilken ställning kunskapsförmågan intager till det i och för henne gifna innehållet, så är det klart, att, då hvarje tanke på en utom själfmedvetandet varande verklighet bortfallit, hon icke kan fattas såsom receptiv i samma mening, som sinnligheten i Kants kunskapslära, lika litet som hennes aktiva verksamhet på detta innehåll kan sägas hafva sitt rätta och fullständiga uttryck däri, att hon syntetiserar detta. För att finna ett för kunskapsförmågans verksamhet i det hela användbart uttryck har man att observera, att människan är ett sig utvecklande väsen, och att hvarje människas utveckling innebär ett successivt fortgående

* Jfr *Skrifter af C. J. Boström*, utgifna af H. Edfeldt, II, sid. 221, § 22, mom. 3 och *C. J. Boströms Föreläsningar i religionsfilosofi*, upptecknade och utgifna af S. Ribbing, sid. 24. Att detta *vara i och för sig* är något helt annat än Kants *Ding an sich*, framgår af det sist anförda citatet, om man fullständigt genomläser och genomtänker detta.

från potentialitet till aktualitet intill den gräns, som genom hennes individualitet är bestämd. Det gifves alltså ett fortgående hos människan äfven såsom teoretiskt verksam eller förnimmande, och detta fortgående möjliggöres därigenom, att, då hon såsom ändlig icke samtidigt kan aktuellt förnimma allt, hon för tillfället bortser från allt annat och riktar uppmärksamheten endast på ett visst förnimbart, som just genom denna uppmärksamhetens stegring blir en aktuell förnimmelse. Vill man kalla denna koncentration af uppmärksamheten *reflexion* och dess negativa förutsättning *abstraktion*, så har man med dessa uttryck angifvit arten af den verksamhet, som på *alla* områden karakteriserar kunskapsförmågan.

Om man nu frågar, huru medveten kunskap uppkommer, så blir svaret helt enkelt, att den uppkommer därigenom att det för medvetandet såsom kunskapsförmåga potentiella genom abstraktion (i nyss nämnda mening) och reflexion öfvergår till aktualitet. Men verkligheten, liksom förnimmelsen, har för oss många olika former, så att man kan skilja mellan lägre och högre former af verklighet, liksom af lägre och högre former af förnimmelser. En af dessa verklighetsformer är det potentiella, som man alltså icke får uppfatta såsom en »nuda potentia». Möjligheten är nämligen icke en kontradiktorisk, utan en konträr motsats till verkligheten. Då vi här kalla det potentiella för *en* verklighetsform, så tänka vi på det först gifna hos ett sig utvecklande väsen, men man får icke förbise, att hos ett sådant hvarje lägre utvecklingsgrad förhåller sig till de högre såsom det potentiella, och att man således kan säga, att gränsen för det potentiella är flyttbar. En analogi till detta förhållande mellan det potentiella och det aktuella kan man finna i förhållandet mellan species- och genusbegrepp: hvad som i ena fallet betraktas såsom species i förhållande till ett högre såsom genus kan, såsom bekant, också betraktas såsom genus i förhållande till lägre stående species. Och liksom man brukar tala om »species infimæ», eller sådana species, nedanför hvilka icke några lägre sådana gifvas, så kan man äfven tala om ett potentiellt såsom den första och lägsta utvecklingsgraden hos ett sig utvecklande väsen. Och det är i denna betydelse, som vi användt ordet, då vi betecknat kunskapens uppkomst såsom en öfvergång från potentialitet till aktualitet och i sammanhang därmed betecknat det för kunskapsförmågan först gifna potentiella såsom ett förnimbart.

Vid bestämmandet af hvad som för kunskapsförmågan utgör det först gifna potentiella inställer sig själfmant tanken på den sensualistiska satsen: »Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.» Må vara att denna sats icke är hållbar, om den fattas så, som sensualisterna fatta den, så anse vi oss dock kunna under-

skrifva densamma, om den tolkas så, att sensationer (sinnliga känslor), d. v. s. dunkla förnimmelser af något i rum och tid varande, äro de hos människan i tiden först framträdande förnimmelserna, och att de äfven under den följande utvecklingen äro det potentiella underlaget för all vår kunskap om den sinnliga världen.

Här möter oss Locke's ofta reproducerade invändning (Kant, Anthropologie, sid 15—16): »Att hafva förnimmelser och dock icke vara medveten om dessa synes innebära en motsägelse; ty huru kunna vi veta, att vi hafva dem, ifall vi om dem icke äro medvetna?» Härpå svarar Kant — och vi instämma med honom — att vi »*medelbart* kunna vara medvetna om att vi hafva en förnimmelse, äfven om vi icke omedelbart äro det». Då han afgifver detta svar, erinrar han sig säkert en hel mängd fakta, som Leibniz anfört för att bestyrka tillvaron af dunkla förnimmelser, fakta, som skulle vara alldeles oförklarliga utan antagandet af sådana. Därför tillägger han också, att förnimmelser af denna art äro våra Sinnenanschauungen und Empfindungen», d. ä. våra *sensationer*.

Locke däremot förnekar tillvaron af dunkla förnimmelser, och ehuru äfven han talar om sensationer, så menar han därmed de genom sinnesintryck gifna enkla beståndsdelarna af en *medveten* varseblifning. På samma sätt fatta hans eftersägare i våra dagar sensationen eller rättare organsensationen (se t. ex. Wundt, Grundriss etc. sid. 33—34), ty vitalsensationen öfverföra de till »den sinnliga känslans» område. Under sådana förhållanden är det ej underligt, att de uppdraga en skarp gräns mellan organsensationen (die Empfindung) och den sinnliga känslan (das sinnliche Gefühl). Och denna åtskillnad tillspetsas af dem så, att känslorna i allmänhet förklaras *icke* vara förnimmelser, utan endast »lust- och (läs: eller) olusttillstånd».

I hvad mån är denna distinktion berättigad? Vi anmärka först, att man sökt blifva kvitt den skärande motsägelsen däri, att något, som icke är förnimmelse, således icke heller förnummet, det oaktadt skulle vara »behagligt» eller »obehagligt», genom det påstaendet, att den sinnliga känslan städse är »förbunden med en organsensation» (Wundt, a. a. sid. 88), eller genom att uppställa den ännu allmännare satsen, att »*hvarje* känsla är bunden vid en samtidig förnimmelse». Hvad betyder detta annat, än att man, trots det att man förnekat känslornas egenskap af att vara förnimmelser, likväl tvungits att erkänna, att de äro »medvetenhetsfunktioner». Sakens rätta sammanhang är, å ena sidan att den sinnliga känslan icke alltid är förbunden med en organsensation, utan stundom också med en vitalsensation, å andra sidan att hvarje *högre* förnimmelse, då en sådan under utvecklingens fortgang blifvit aktuell, är pa

samma gång känsla. Skälet till det senare förhållandet ligger däri, att hos en något utvecklad människa ingen psykisk funktion är isolerad, enär detta skulle innebära den orimligheten, att det funnes mänskliga funktioner, i hvilka ej *hela* människan vore närvarande. Men är detta sant, då är det också sant, att den »intresselöshet», som man påstår vara utmärkande för förnimmelserna i motsats mot känslorna, som äfven däruti förmenas vara något dessa motsatt, icke *kan* vara till finnandes hos de förstnämnda. Också är det ju bekant, att till och med den, som sysslar t. ex. med abstrakta matematiska begrepp, under detta sitt arbete känner sig mer eller mindre intresserad (sympatisk eller antipatisk). Detta hindrar naturligtvis icke, att känslan, då den icke (t. ex. vid lägre utveckling) uppträder i samband med högre teoretiska funktioner, utan ensam i och för sig är en *total*förnimmelse, d. ä. i sig upptager *hela* människan, så att hon helt och hållet uppgår i sin känsla, har en *mer* intensiv karakter än eljest. Sådant är t. ex, förhållandet, då den sinnliga känslan framträder såsom ledande motiv i sådana praktiska funktioner, som betecknas såsom yttringar af drift eller instinkt. I sådana gör sig nämligen »lusten» eller »olusten» i all synnerhet gällande. Det vill alltså synas, som om den positionen vore ohållbar, att känslorna, eller speciellt de sinnliga känslorna, icke skulle vara förnimmelser. Då de, såsom nyss anmärkts, kunna tjäna som motiv i praktiska funktioner, och då endast förnimmelser kunna tjänstgöra såsom motiv för sådana, så återstår ej annat, än att känslorna (die Gefühle) äro förnimmelser.

Känslorna äro alltså *förnimmelser*, och vi tillägga, att de *sinnliga* känslorna äro *dunkla* förnimmelser, om det öfver hufvud finnes sådana. Denna fråga sammanhänger med den, hur man har att tänka sig det potentiella, och huru man har att tänka sig detta i fråga om vårt förnimmelselif. Att vi tänkt oss det potentiella såsom en verklighetsgrad, visar sig af vår föregående framställning, och att vi så gjort har sin grund däri, att vi, särskildt på det praktiska lifvets område, funnit funktioner, som förutsätta en viss, ehuru för den handlande själf omärklig, aktualitetsgrad hos de teoretiska funktioner, som förutsättas såsom villkor för nämnda praktiska funktioner. Det finnes nämligen en hel mängd oreflekterade praktiska funktioner, som vore alldeles oförklarliga, om det ej gåfves dunkla förnimmelser, och om dessa ej så till vida hade en viss aktualitet, att de såsom känslor af lust eller olust motiverade de ifrågavarande praktiska funktionerna. Om t. ex. någon, som har all sin uppmärksamhet riktad på ett föreliggande arbete, därunder alldeles oreflekteradt ändrar ställning, så visar ju detta, att han har en dunkel förnimmelse af trötthet och leda vid den förra ställ-

ningen och af detta olustmotiv företager den oreflekterade rörelsen. En sådan rörelse kan icke förklaras genom hänvisning till s. k. reflexrörelser, ty den är *psykiskt* bestämbar, särskildt därigenom att den förråder ett visst mått af spontaneitet. Och man kan framdraga mångfaldiga liknande exempel. Man må således fasthålla, att ingen dunkel förnimmelse är absolut dunkel, utan alltid har en viss aktualitet såsom sinnlig känsla af behag eller obehag. Å andra sidan får man icke förbise, att den sinnliga känslan vid högre utveckling kan framträda såsom ganska distinkt. Men den är då icke längre *blott* känsla, utan en del af dess innehåll har då öfvergått till en i formellt afseende högre förnimmelse.

Men om alltså den sinnliga känslan är en förnimmelse och, så länge hon är blott känsla, en dunkel förnimmelse, så följer visserligen däraf, att hon, liksom organsensationen, är en teoretisk funktion, men däraf veta vi ännu ingenting bestämdt om deras förhållande till hvarandra. Vi måste därför öfvergå till en tredje uppgifven olikhet mellan dem, att organsensationen (die Empfindung) är att anse såsom »ett *objektivt* erfarenhetsinnehåll», den sinnliga känslan (das sinnliche Gefühl) åter ett »*subjektivt*» sådant (W. Wundt, Grundriss etc. sid. 34). Då vi för att pröfva riktigheten häraf måste veta, i hvad mån man kan tala om ett erfarenhetsinnehåll, som skulle vara gifvet genom sensationerna, så gå vi till en något mer positiv framställning af dessa.

Af det föregående är det gifvet, att vi i likhet med Leibniz och Kant anse sensationerna eller de sinnliga känslorna såsom *dunkla* förnimmelser. Detta gäller först *vitalsensationerna* (lifskänslorna), hvilka utan förmedling af något sinnesorgan — möjligen med undantag af känselsinnet, som jämte sin specifika funktion synes hafva till uppgift att vara ett slags allmänsinne — gifva en *dunkel uppfattning af* den förnimmandes *totala angenäma eller oangenäma tillstånd* för tillfället och därigenom presentera sig såsom sinnliga känslor. Men det gäller vidare äfven *organsensationerna*, hvilka förmedelst vissa sinnesverktyg, de fem (eller sex) sinnenas organ, likaledes gifva *en dunkel uppfattning*, men ej af det fysiska tillståndet i det hela, utan *af sinnesorganens tillstånd såsom angenämt eller oangenämt*. Äfven dessa äro alltså sinnliga känslor, om ock »differentierade», hvilket sammanhänger därmed, att sinnesverktygen äro olika och hafva olika läge. Själfva de fysiska tillstånden äro *nervprocesser*, medan sensationerna eller de sinnliga känslorna, som utgöra en uppfattning af dessa, äro *förnimmelser*. Detta är så klart och så öfverensstämmande med det vanliga språkbruket, att en uppfattning af känslorna såsom lust- eller olusttillstånd» förefaller rent af oförklarlig.

Däremot är det mycket förklarligt, att man kommit att anse organsensationerna såsom medvetna funktioner. Då nämligen en organsensation framträder hos en något utvecklad människa, så blir samma organsensation nästan omedelbart en medveten varseblifning, i det att en del af det, som man sett, hört, genom känselsinnet uppfattat o. s. v., ordnar sig såsom kvaliteter hos ett ting. Det ser då ut, som om organsensationerna själfva skulle vara medvetna funktioner, som gåfve ett »objektivt erfarenhetsinnehåll». Och dock är det icke så. Vi se faktiskt mycket, som vi icke urskilja (jfr i latinet *vidēre* och *cernĕre*), och äfven om vi uppmärksammat en del af det, som faller inom ett visst synfält, så är dock det allra mesta endast ett obestämdt intryck, som vi uppfatta såsom behagligt eller obehagligt. Organsensationen är just ett sådant obestämdt intryck, i detta fall ett icke distinkt seende. Såsom det förhåller sig med synsinnet, så förhåller det sig ock med de öfriga sinnena. Härmed hafva vi jämväl besvarat den frågan, om organsensationen i motsats mot den sinnliga känslan kan sägas gifva ett objektivt erfarenhetsinnehåll. Organsensationen är en dunkel, d. ä. icke distinkt, förnimmelse, erfarenhetskunskapen är en medveten uppfattning.

Vitalsensationen och organsensationen skiljas också därigenom, att den förra är mer riktad *inåt*, på den förnimmande själf, den senare mer *utåt*. Däraf följer att den förra i synnerhet innehåller *potentiella* förutsättningar för erfarenhetskunskap om den förnimmande såsom en kroppslig varelse, den senare för erfarenhetskunskap om den i rum och tid varande världen i allmänhet. Så hafva sensationerna en stor betydelse för erfarenhetens uppkomst. Vi kalla dem sensationer (Empfindungen), om vi företrädesvis reflektera därpå, *att* vi genom dem uppfatta (sentera) något, sinnliga känslor (Gefühle), om vi reflektera på *hvad* vi genom dem såsom sådana uppfatta aktuellt. *Sensationernas värld* är omätligt rik. Äfven då en bråkdel af denna genom medvetandet blir belyst, så kvarstår det allra mesta såsom en dunkel värld, men denna spelar äfven in i våra, formellt taget, högre och högsta förnimmelser: »det finnes intet ögonblick i människans lif, i hvilket hon såsom förnimmande är begripande och icke tillika kännande och föreställande» (C. Y. Sahlin, Om det inre lifvet, sid. 25).

Ur organsensationen utvecklar sig den *medvetna varseblifningen* eller den *medvetna åskådningen.** Denna utveckling har man att

* Vi upptaga denna senare benämning särskildt med hänsyn till den viktiga roll, som åskådningen spelar i pedagogiken. För öfrigt märkes, att, ehuru båda namnen närmast afse synsinnet, hvilken sensation som helst kan öfvergå till medveten varseblifning.

tänka sig så, att uppmärksamheten mer eller mindre afsiktligt riktas på en del af det, som samtidigt är till för ett eller flera sinnen. Genom denna uppmärksamhetens koncentration ordnar sig för medvetandet sensationens eller sensationernas innehåll till bestämda kvalitetskomplexer, men då sensationens eller sensationernas hela innehåll i följd af sin rikedom ej kan så ordna sig för medvetandet, så framträder det öfriga såsom något för medvetandet främmande och yttre (ett utom-hvartannat-vara) eller såsom något de medvetet uppfattade momenten motsatt: ett objekt i motsats mot, men ej därförutom medvetandet. Då emellertid de medvetet uppfattade momenten af sensationen ursprungligen höra tillsammans med detta yttre, så kommer nu denna samhörighet att presentera sig på så sätt, att det för medvetandet yttre ter sig såsom ett *föremål* eller *ting* med de medvetet uppfattade momenten såsom *egenskaper*. Så öfvergår småningom en del af sensationens värld till en *den medvetna varseblifningens värld* eller *en värld af ting*. Först här kan man i egentlig mening tala om sinnenas kvalitativa olikheter, emedan uttrycket kvaliteter saknar all betydelse, så länge inga föremål existera, hvilkas kvaliteter de äro. Men i den mån som det i sensationen medvetet uppfattade genom varseblifningen ordnar sig såsom kvaliteter eller egenskaper hos föremål, i samma mån uppkommer för oss en till sinnevärlden begränsad erfarenhet, hvars *första* form just utgöres af en sådan medveten uppfattning. Om man säger, att »det först erfarna är det för sinnena gifna» (S. Ribbing, Grundlinier till Philosophiens historia, sid. 11), så betyder alltså detta, att människans till tiden första erfarenhet utgöres af sinnliga varseblifningar. Man får nämligen icke förbise, å ena sidan att organsensationerna såsom sådana icke gifva någon kunskap, a andra sidan att de medvetna varseblifningarna alltid åtföljas af organsensationer.

Varseblifningens värld utgör alltsa en mångfald af ting (föremål), hvart och ett med en viss kvalitativ bestämdhet och med ett visst mått af själfständighet. Bada dessa för tingens verklighet utmärkande egenskaper visa sig närmast däruti, att den varseblifvande dels skiljer tingen från sig såsom nagot medvetandet motsatt, dels uppfattar tingen själfva sasom hvarandra motsatta. Genom denna dubbla motsats förete sig tingen till en viss grad både såsom individuella och sasom själfständiga. Men då deras individualitet och själfständighet bero pa ett motsatsförhallande, sa äga de tydligen dessa egenskaper icke genom sig själfva, utan genom sina relationer till annat, hvadan alltså varseblifningens värld är en *relativ* värld. Till ett liknande resultat kommer man, om man undersöker, hvad vi genom den medvetna varseblifningen

i tingen aktuellt förnimma, och huru vi förnimma det. Om en sådan undersökning, hvad innehållet angår, leder därhän, att den medvetna varseblifningen ej har annat innehåll än det, som i organsensationen eller organsensationerna, ifall flera samtidigt äro närvarande, medvetet uppfattas, och om detta innehåll, hvad formen angår, just genom varseblifningen framträder såsom i bestämda rums- och tidsenheter ordnade kvalitetskomplexer (ting, förändringar), så kan man ju med Kant säga, att vi förnimma tingen, såsom de förete sig, eller m. a. o. att varseblifningens värld är en *fenomenvärld.* Häraf följer, att den individualitet och den självständighet, som tingen äga *såsom ting,* är relativ och fenomenell.

Så länge man från denna synpunkt betraktar den i tid och rum varande världen, så kan man visserligen efter Kants föredöme säga, att den successivt bildas af människoanden själf, blott man icke däri inlägger den betydelsen, att denna värld får all sin *verklighet* därigenom, att vi varseblifva den. Det kan nämligen endast betyda, att den därigenom blir en värld af varseblifningar. Dess beroende af oss, i denna mening nämligen, visar sig för öfrigt äfven däri, att vi kunna utvidga dess gränser genom fullt afsiktliga iakttagelser, och detta till och med så, att vi för detta ändamål genom användning af optiska eller akustiska apparater väsentligen utvidga synsinnets och hörselsinnets naturliga perceptionshorisont.

Om man förändrar synpunkten, så att man mindre riktar uppmärksamheten på denna världs påtagliga relativitet och fenomenalitet än på dess verklighet, så finna vi till en början, att den i sin ofvan anmärkta, låt vara relativa, individualitet och självständighet äger två viktiga verklighetskarakterer. Äfven om varseblifningens innehåll och allmänna former erkännas vara subjektiva eller det mänskliga medvetandets egendom, så beror det dock icke på oss att sammanföra vissa medvetet fattade sensationer eller kvaliteter till en viss kvalitetskomplex, ett visst ting eller ett visst sakförhållande, utan det är tvärt om så, att sensationernas eller kvaliteternas samhörighet är oberoende af vårt godtycke. Vore ej detta händelsen, så skulle det vara oförklarligt, att två eller flera personer kunna uppfatta samma sakförhållande lika, hvilket dock är faktiskt och för öfrigt allmänt antages vara möjligt, t. ex. då fråga är om laga bevisning inför rätta. Och under samma förutsättning skulle det vara omöjligt att skilja en verklig varseblifning från fantasier, illusioner och drömmar. Hvad innebär detta den medvetna varseblifningens eller det varseblifna tingets oberoende af det mänskliga godtycket? Tydligen häntyder det därpå, att tinget, såsom fenomen, är någonting annat och mer än ett sken eller en fantasibild, m. a. o. att det i sig äger vissa verklighetselement,

ehuru vi genom varseblifningen känna dessa verklighetselement endast så, som de förete sig. Men härtill kommer, att vi i den angifna egenskapen hos varseblifningen hafva ett kriterium för bedömandet af varseblifningens verklighet såsom varseblifning. Skulle nämligen samhörigheten af vissa sensationer eller kvaliteter i ett visst fall vid upprepade observationer visa sig vara konstant, så sluta vi häraf till verkligheten af ett ifrågavarande sakförhållande. Denna konstanta samhörighet är tydligen ett analogon till den nödvändighet, som i fråga om begreppskunskapen är det enda tillförlitliga »criterium veritatis», och i den mån varseblifningen kan höjas till begrepp, förvandlas den också till en sådan. Men så länge varseblifningen är varseblifning, presenterar sig samhörigheten såsom ett *yttre* samband: genom varseblifning uppfatta vi aldrig kvaliteternas samvaro och ordning hos ett ting eller detaljernas ordningsföljd i en förändring såsom något oundgängligen nödvändigt för tinget eller förändringen; vi fatta endast, att det *är* så eller så, ej att det *måste* vara så Samhörigheten är alltså endast faktisk, medan begreppskunskapens nödvändighet är apodiktisk. För öfrigt bör det anmärkas, att det i förhallande till vår uppfattning tvingande, som det faktiskt verkliga i sig äger, lika litet bevisar, att det faktiska faller utom vårt medvetande, som begreppens nödvändighet och bindande makt bevisa, att begreppen göra det.

Om vi efter denna i allmänna drag gifna redogörelse för varseblifningens uppkomst och egenskaper framställa den fragan, hur omfattande den erfarenhet är, som vinnes genom den medvetna varseblifningen, så blir svaret naturligtvis, att den i förstone är synnerligen begränsad. Detta följer däraf, att varseblifningen i motsats mot alla högre teoretiska funktioner är åtföljd af en eller flera organsensationer. I själfva verket skulle hvarje omdöme på detta stadium rätteligen lyda: *detta är detta*, emedan hvarje varseblifning är en osöndrad enhet. Men förhållandet ändrar sig hos en något utvecklad människa mycket hastigt. Redan fixerandet och särskiljandet af de olika i varseblifningen ingaende organsensationerna innebär nämligen en begynnande klassifikation, och all klassifikation förutsätter abstraktion. Sa uppkomma omdömen, sadana som *solen lyser*, *himmelen är blå*, *elden värmer*, *hafret brusar* o. s. v. Detta visar, att vi redan *i samband med* varseblifningens värld successivt uppfatta *en värld af abstrakta bilder*, hvilka i språket motsvaras af verb och adjektiv. Men det stannar icke härvid. Härtill kommer nämligen, att, då vi samtidigt eller omedelbart efter hvartannat varseblifva flera föremal af samma eller liknande utseende (t. ex. många stjärnor, manga människor, manga djur,

många träd), det hos dessa lika och gemensamma blir föremål för särskild uppmärksamhet och sammanfattas till hvad man vanligen kallar *allmänbilder* eller *schema.** Allmänbilder af denna art hafva sin motsvarighet i språkets appellativ (s. k. släktnamn), och det förtjänar att påpekas, att äfven dessa allmänbilder framträda *i samband med* varseblifningar och genom detta samband äga sin betydelse och sin verklighet. Genom bägge de nu beskrifna operationerna blir påtagligen varseblifningens värld rikare och mer omväxlande, än den är i sitt första framträdande.

Men det oaktadt är den erfarenhet, som vi på denna väg erhålla, väsentligen begränsad. Möjligheten till ett öfverskridande af den gräns, som är gifven genom organsensationens närvaro i hvarje varseblifning, ligger däri, att vi, äfven sedan motsvarande organsensationer upphört, kunna i vårt medvetande ej blott behålla hvad vi med uppmärksamhet varseblifvit — och detta bättre, om samma varseblifning flera gånger förnyats — utan jämväl i samma eller väsentligen samma form förmå reproducera det, om också andra varseblifningar mellankommit eller den förstnämnda varseblifningen af annan anledning upphört att vara föremål för uppmärksamhet. På detta sätt kvarhållna eller reproducerade förnimmelser *utan* motsvarande organsensationer kalla vi *föreställningar i egentlig bemärkelse*, och den egenskap hos medvetandet, som gör, att vi kunna behålla eller i samma eller väsentligen samma form reproducera hvad vi en gång medvetet förnummit, alltså ock hvad vi en gång medvetet varseblifvit, kallas *minne.* Till en början framträder minnet såsom ett igenkännande vid förnyad varseblifning af något, som man förut varseblifvit, och i detta fall är, såsom bekant, identiteten af föremålet och minnesbilden fullständig eller nästan fullständig. Då reproduktion sker utan förnyad varseblifning, så är det däremot icke lika säkert, att minnesbilden och saken hafva alldeles samma form. Då minnet är fullt troget, är detta visserligen händelsen, endast med den skillnaden, att minnesbilden inordnas i ett fingeradt rum och en fingerad tid i stället för i det verkliga rummet och den verkliga tiden. I de flesta fall är det emellertid så, att fantasien utfyller de luckor, till hvilkas fyllande minnet icke räcker. Så uppstår småningom, särskildt ur hvad vi en gång varseblifvit, men icke vidare varseblifva, en serie af minnesbilder, omfattande ej blott de enskilda ting och sakförhållanden, som vi varseblifvit, utan äfven de allmänbilder, som vi samtidigt uppfattat, och denna serie af minnesbilder kan man kalla

* Fortsättes denna generalisering, kommer man slutligen till en allmänföreställning om den sinnliga världen såsom ett enda helt.

minnets värld, under allt erkännande för öfrigt att minnet kan omfatta mer än varseblifningar.

Här hafva vi tydligen framför oss en ny form af erfarenhet, som i flera stycken skiljer sig från den förut beskrifna. Särskildt förtjänar det att anmärkas, att den i följd af organsensationernas frånvaro är vida innehållsfattigare än denna, och att den i afseende på sin visshetsgrad är mycket svårare för andra att kontrollera. Det mesta af dess innehåll erbjuder i allmänhet ej mer än subjektiv visshet, hvaraf man dock icke får sluta, att detta innehåll ej skulle vara verklighetsenligt. I detta hänseende har den erfarenhetsform, som vi äga genom minnet af hvad vi personligen upplefvat, en stor likhet med ett *tredje* erfarenhetsområde, som sträcker sig vida längre än de hittills berörda, och hvarifrån vi faktiskt måste komplettera vår personliga och därför jämförelsevis inskränkta erfarenhet äfven angående den i rum och tid varande världen, om vi öfver hufvud önska förvärfva någon fullständigare kunskap om denna.

Det är en välbekant sak, att det redan i fråga om sinnlig erfarenhet faktiskt för oss gifves mycket, som är oåtkomligt för avtopsi. Dit hör allt sådant, som i rum och tid faller utom vara sinnesverktygs begränsade perceptionshorisont. Och dock kan man ju göra äfven sådant till föremål för forskning. Detta vore naturligtvis omöjligt, om man ej förmådde tillägna sig andras erfarenhet. Ett sådant tillägnande är emellertid, såsom bekant, faktiskt, och i allmänhet torde man kunna säga, att det förmedlas genom bildlig framställning, därest sådan är möjlig, eller ock genom muntlig eller skriftlig meddelelse, eller ändtligen genom bägge meddelningssätten i förening. I alla händelser uteblifver alltid varseblifning för den, som i andra hand på denna väg gör en erfarenhet, hvadan vi alltså häruti hafva en bestämd motsvarighet mot den erfarenhetsform, som är gifven genom minnet af hvad man personligen erfarit. En annan motsvarighet är, att det, som på detta sätt uppfattas, inordnas i ett fingeradt rum och en fingerad tid, och att vår fantasi äfven för öfrigt utfyller hvad som brister genom frånvaro af varseblifning. Nu uppstår alltid den frågan: huru kan man pröfva den erfarenhet, som på denna väg gifves, eller m. a. o. huru kan man förvissa sig om dess objektivitet. Svaret på denna fråga är, att man först söker aflägsna allt, som synbarligen tillkommit mer eller mindre afsiktligt genom meddelarens fantasi. Därnäst har man att undersöka, om det, som meddelats, är så beskaffadt, att det kan anses äga faktisk samhörighet, jämförlig med den, som tillkommer liknande, genom avtopsi kända fakta. Och slutligen får man i syfte att få veta, om samhörig-

heten är konstant, gå till väga såsom en domare: man får försöka skaffa sig ojäfviga vittnen, ju flera desto bättre, samt se efter huruvida deras vittnesmål öfverensstämma. På detta sätt blir det verklighetskriterium, som vi uppställt i fråga om varseblifningar, äfven här tillämpligt (jfr sid. 327).

Den erfarenhetsform, som härigenom uppkommer, skiljer sig alldeles afgjordt från den i och genom vårt eget minne gifna däri, att den icke föregås af avtopsi, men den har å andra sidan en lika afgjord öfverensstämmelse med denna, därigenom att den i motsats mot varseblifningen, som utgör en medveten uppfattning af enskilda ting eller tilldragelser, endast gifver reproducerade bilder af sådana. Att den är en erfarenhetsform synes vara oomtvisteligt, då vi ju faktiskt använda dess innehåll såsom material för vetande eller begreppskunskap. Alla tre erfarenhetsformerna öfverensstämma så till vida, att vi genom dem hafva kunskap och en kunskap om någonting enskildt. Uppkomsten och beskaffenheten af denna kunskap hafva vi att tänka oss så, att vi hos det enskilda uttaga och framhålla en eller flera egenskaper eller bestämningar (en eller flera sidor), vare sig dessa äro egendomliga för det enskilda eller gemensamma för flera sådana. Då på detta sätt hvarje egenskap eller bestämning är saken själf, sedd ifrån en viss sida, så är det klart, att kunskapen är aktuell just genom sitt samband med dessa abstrakta (från saken liksom lösgjorda), men för saken egendomliga, eller på en gång abstrakta och generella, d. v. s. för flera enskilda gemensamma, bestämningar. Vi hafva ansett oss böra påpeka detta för att förebygga det missförståndet, att möjligen genom de abstrakta bildernas eller allmänbildernas användning man icke skulle uppfatta någon realitet.

Så framt den kunskap om det enskilda, som genom erfarenheten gifves, befinnes vara alltigenom *konstant*, så skulle därmed en erfarenhetsform vara till, som i formellt hänseende står högre än de förut karakteriserade. Och i självfva verket hänvisa de lägre erfarenhetsformerna på en sådan. Särskildt hafva vi i det föregående sökt göra gällande, att man icke kan bestämma dessas verklighetsgrad, med mindre än att man i deras konstanta element funnit ett mått för bestämmandet af denna. Först genom dessa konstanta element är varseblifningens och den reproducerade föreställningens oberoende af det mänskliga godtycket, d. v. s. deras objektivitet, gifven: de äro objektiva, så långt som de i sig innesluta sådana element. Men om man också i en varseblifning eller reproducerad föreställning kan skönja ett af det mänskliga godtycket oberoende konstant sammanhang i det mångfaldiga och en regelmässig ordningsföljd i det, som växlar och förändras, så äro dock detta kon-

stanta sammanhang och denna regelmässiga ordningsföljd endast faktiska, hvilket innebär, att de *kunde* vara på annat sätt. Såsom mer än faktiska, d. v. s. såsom apodiktiskt vissa, framträda sammanhanget och ordningsföljden först i begreppskunskapen eller vetandet, som just karakteriseras genom sin för förståndet med nödvändighet bindande giltighet. Då nu erfarenheten aldrig går utöfver det faktiskt gifna, så blir frågan den, om det gifves en kunskapsform, som, på samma gång som den är apodiktiskt viss, äfven äger faktisk giltighet. Och om det gifves en sådan, så är detta tydligen erfarenhetens högsta form. Svaret på frågan lyder, att vi äga en sådan kunskapsform i *den s. k. konkreta begreppskunskapen*.

För dem, som anse begreppet hafva sitt specifika kännemärke däri, att det är abstrakt, och hvilka således förblanda begreppet med allmänbilden eller schemat, borde det naturligtvis vara omöjligt att erkänna, att det kan gifvas en konkret begreppskunskap. Och dock lär ingen betvifla, att vi människor verkligen kunna begripa, d. v. s. såsom för saken väsentligt uppfatta, något vid det enskilda — huru skulle eljest t. ex. historien kunna häfda sin ställning såsom vetenskap? — ej heller lär någon kunna förneka, att, öfver hufvud taget, all sanning först framträder för oss såsom en i ett enskildt fall gällande sanning. Då de enskilda fallen på mer eller mindre afsiktlig induktiv väg blifva flera, så gäller det att tillse, att de stå undantagslösa, enär sanningen just därigenom kan erkännas vara konstant. Någon annan bevisning för giltigheten af en konkret begreppskunskap, än att den i de kända enskilda fallen visat sig undantagslös, kräfves icke. Skulle induktionen fortsättas så långt, att man kan tillämpa regeln: Quidquid de *omnibus* valet, valet etiam de *genere;* så är det klart, att de många singulära eller partikulära omdömena kunna utbytas mot ett universellt. Därmed hafva vi funnit erfarenhetskunskapens gräns uppåt, liksom vi med det sagda torde hafva tillräckligt antydt, både *att* det gifves en konkret begreppskunskap, och *huru* denna kan sägas tillhöra erfarenheten sasom dess högsta form.

Vi hafva alltså äfven här ansett oss böra fasthalla den tanken, att erfarenhetskunskapen är en uppfattning af det enskilda (tinget eller bilden). Detta hindrar icke, att den, såsom af det nyss anförda framgår, tenderar till generalisering och universalitet. Dess benägenhet för generalisering hafva vi redan anmärkt i fråga om de erfarenhetsformer, som vi förut behandlat, särskildt därigenom att vi påpekat den betydelse, som schemat eller allmänbilden äger i och för kunskapsbildningen. Äfven i detta hänseende visar sig alltså erfarenhetskunskapen såsom en förelöpare till den egentliga

begreppskunskapen, liksom den gör det i sin böjelse att fixera det verkliga.

I den redogörelse, som vi sålunda sökt lämna angående den sinnliga erfarenhetskunskapens uppkomst och allmännaste former, sådana dessa te sig från antropologisk synpunkt, hafva vi redan flerstädes berört frågan om denna erfarenhetskunskaps *innehåll*, och vi hafva i detta hänseende särskildt framhållit, att hvad vi i dessa former uppfatta är en verklighet, men en relativ och fenomenell verklighet. Det är en verklighet, emedan det af oss uppfattas såsom till en viss grad självständigt och individuellt, men det är en relativ och fenomenell verklighet, derför att dess självständighet ej är gifven genom dess individuella bestämdhet, utan närmast genom ett motsatsförhållande, och därför att dess individuella bestämdhet närmast ej är annat än ett uttryck för dess relationer till vårt medvetande, betraktadt såsom den *sinnliga* erfarenhetskunskapens subjekt. Äfven den samhörighet mellan bestämningarna, som man kan konstatera hos ett erfarenhetsföremål såsom ett uttryck för dettas oberoende af det mänskliga godtycket, är något fenomenellt. Denna i varseblifningen aktuella samhörighet är nämligen otänkbar, därest den icke potentiellt förefinnes redan i sensationerna (C. Y. Sahlin, Om det inre lifvet, sid. 35). Äfven människan själf, såsom subjekt för varseblifningar och ur sådana reproducerade föreställningar, framträder såsom relativ och fenomenell. Såsom förnimmande är hon visserligen sina förnimmelsers enhet, men då dessa dels framträda såsom något i förhållande till henne *yttre* och *tillfälligt*, dels successivt *blifva* aktuella, så visar detta, att hon själf är behäftad med den motsats, som vidlåder allt relativt och fenomenellt. Om på detta sätt den i rum och tid varande världen eller den sinnliga erfarenheten på alla områden visar sig vara fenomenell, så hafva vi häruti en bekräftelse på den idealistiska grundsatsen, att vi icke kunna förnimma annat än medvetandet och dess bestämningar.*

Det medvetande, som här trädt oss till mötes, är tydligen det sinnligt bestämbara eller sinnligt bestämda medvetandet, det som Kant kallade »den empiriska apperceptionen». Är medvetandet ej något annat och mer, eller gifves det ej i vår erfarenhet något annat än detta och dess bestämningar, ja då är den s. k agnosticismen, den åsikt, som förnekar möjligheten af vetande om en

* Ett fullständigt svar på den frågan, *hvad* vi erfara, skulle innebära en undersökning af de verklighetsarter eller rättare de verklighetsgrader, som faktiskt äro till i vår erfarenhet, för att finna, i hvad mån dessa visa sig verkliga. Detta skulle leda till en undersökning af det (skenbart) liflösa i motsats mot det lefvande, af det senare i dess olika grader o. s. v. Men en sådan undersökning tillhör snarare fenomenologien än antropologien.

osinnlig värld, oundviklig, äfven om det skulle vara så, att redan den sinnliga världens verklighetselement peka på och förutsätta en sådan värld. Om vi däremot jämte den sinnliga erfarenheten äga en osinnlig eller förnuftig erfarenhet, bör man ju kunna antaga, att denna kan utvecklas till vetande om det osinnliga, liksom den sinnliga erfarenheten kan utvecklas till vetande om det sinnliga. Frågan blir då den: Gifves det en sådan erfarenhet, eller hvar har man att söka genomgångspunkten till en sådan? Svaret är, att den sökta genomgångspunkten är *personligheten*, sådan denna i människan för oss framträder. Såsom person är nämligen människan icke blott ett på det sinnliga riktadt medvetande, ett medvetande, som äger sitt innehåll och sin individuella bestämdhet genom något för henne jämförelsevis yttre och främmande, utan hon är ock ett själfmedvetande, ett medvetande riktadt *på* sig själft såsom förnimmande samt verkligt *genom* sig själft i och med sin själfförnimmelse. Kort sagdt: genomgångspunkten är Cartesii berömda vetenskapliga upptäckt af själfmedvetandet såsom en verklighet af högre dignitet än den genom sinnena gifna. Sin själfständighet röjer denna verklighet måhända ännu bestämdare på det praktiska lifvets gebit, särskildt i samvetet, som man skulle kunna anse såsom själfmedvetandet från praktisk sida sedt. Samvetet är nämligen ett med pliktkänsla förenadt mer eller mindre distinkt medvetande därom, att människan är själfständig eller fri orsak till sina beslut och sina handlingar och följaktligen tillräknelig. Från det så bestämda själfmedvetandet såsom utgångspunkt öppnar sig en utsikt öfver en osinnlig, förnuftig och personlig erfarenhet, vida rikare och med vår ande mer befryndad än den sinnliga, af rummets och tidens råmärken omgärdade erfarenheten. Att den verklighet, som denna erfarenhet bjuder, icke kan till fullo rymmas i den sinnliga erfarenhetens former, är lätt förklarligt, men att den dock för oss måste i det hela framträda i analoga former, är påtagligt, om det skulle visa sig, att denna verklighet förhåller sig till den sinnliga såsom väsendet till fenomenet. Och dessa två falla i själfva verket icke utom hvarandra, utan man måste söka det förra i det senare.

Hvarför hafva vi erinrat om denna osinnliga erfarenhet? Jo, af ett lätt begripligt skäl. Liksom vi nämligen förut sökt uppvisa, att den sinnliga erfarenheten såsom *erfarenhet* pekar pa en högre och högsta kunskapsform: vetandet, sa hafva vi nu velat antyda, att denna erfarenhet såsom *sinnlig* pekar på en högre och högsta verklighet: den osinnliga.

NÅGRA ANMÄRKNINGAR BETRÄFFANDE UPPFOSTRANS BEGREPP OCH MÅL

AF

EUGÈNE SCHWARTZ.

— wir können die Kinder nach unserem Sinne nicht formen;
So wie Gott sie uns gab, so muss man sie haben und lieben.

Goethe.

Den uppfostrande verksamheten förutsätter ett förhållande mellan två: å ena sidan uppfostraren, som kan vara en individ, men ock representeras af flera samverkande individer, å andra sidan den, som uppfostras.

Erfarenheten lär, att icke blott omfattningen af uppfostrans makt från båda erhåller en viss begränsning, utan äfven att uppfostran till sin art af båda bestämmes. Hvad beträffar den begränsning och bestämdhet, som uppfostran erhåller genom uppfostraren, tyckas meningarna därom icke hafva varit delade. Mindre har enigheten varit beträffande den andra faktorn, den uppfostrade. Den bekante franske filosofen Helvetius tillerkände uppfostran en oinskränkt makt öfver den, som uppfostras, och en af den pedagogiska vetenskapens stormän, Herbart, utgår från en psykologi, som ansetts leda till liknande antaganden. Erfarenheten vittnar dock så ojäfvigt mot denna uppfostrans oinskränkta makt, att, där antagandet af en sådan visar sig vara en konsekvens af vissa teoretiska förutsättningar, domen öfver dessa därmed kan anses fälld. Det horatianska *Naturam expellas furca, tamen usque recurrit* äger sin giltighet icke allenast med afseende på den mänskliga naturen i allmänhet, som utvecklas efter vissa allmängiltiga, i densamma inneboende lagar; dessa lagar uppträda hos de särskilda individerna under specifika former, som likaledes bestämma uppfostrans art och resultat. *Non ex quovis ligno fit Mercurius*

heter det, men utvecklingens resultat kan ock blifva bättre, än uppfostraren hoppats eller med de använda medlen haft rätt att hoppas.

Med stöd af hithörande erfarenhetsrön kan man sålunda förutsätta såsom en empiriskt gifven sanning, att, hvilket inflytande uppfostraren än kan utöfva på gestaltningen af dens personlighet, som skall uppfostras, denna gestaltning till väsentlig del är bestämd af för individens utveckling gällande lagar. En analys af verkligheten gifver vid handen, att uppfostran ställer uppfostraren i relation till ett sig självutvecklande väsen.

I vara dagar har man icke saknat blick för de fakta, hvilka leda till detta resultat. Man röjer tvärt om en viss benägenhet att tillerkänna dem för lösningen af uppfostringsfrågor en alltför omfattande betydelse. Till en sadan ensidighet gör man sig skyldig, när man endast eller hufvudsakligen på iakttagelser af den enskilda människans — och särskildt barnets — utveckling tror sig kunna bygga ett pedagogiskt system. Den empiriska psykologien, som har att redogöra för denna utveckling, och barnpsykologien särskildt, sätter visserligen uppfostraren i stånd att med större klarhet döma om lämpligheten af det ena eller andra medlet, som vid uppfostran kan ifrågakomma till användning, om sättet för medlens användning, om uppfostringsgången; den kan ock leda till en i enskilda fall ganska väsentlig modifikation af det mål, han vill sätta för sin verksamhet, men om detta mål självt däremot kan den icke gifva en *positiv* insikt. Mångfaldiga äro nämligen de i erfarenheten gifna gestaltningarna af det mänskliga lifvet i allmänhet och således äfven af barnets utveckling, men då uppfostraren icke godkänner eller kan godkänna dem alla, måste han på annan väg än genom blott en analys af den faktiskt gifna verkligheten hafva funnit den norm, efter hvilken han skall göra sitt val mellan de möjliga gestaltningarna.

Har uppfostraren funnit en sådan norm — eller sådana normer — för sin verksamhet, sa har han ock funnit ett — eller flera — mål för densamma, då norm eller lag och ändamal äro samma sak, betraktad från olika synpunkter. Men huru många särskilda ändamal — och normer — uppfostraren än kan uppställa för sin verksamhet, dessa måste alla inga såsom momenter i *ett* högsta mal, som då också blir normerande för verksamheten i det hela. Det vore exempelvis icke till fyllest, om uppfostraren hade funnit ett mål för hvar och en af de arter, i hvilka Herbert Spencer uppdelar uppfostran: intellektuell, moralisk och fysisk. Han måste ock veta att gifva hvart och ett af dessa mal sin berättigade plats i förhållande till de andra, men detta är icke möjligt, om

han icke funnit ett högsta mål, hvilket gifver dem hvart och ett sitt särskilda berättigande.[1] Utan ett högsta uppfostringsändamål kan den uppfostrande verksamheten icke tänkas vara en alltigenom ändamålsenlig verksamhet; i saknad af ett sådant blefve den — och detta just i väsentliga punkter — godtycklig. Pedagogiken, eller vetenskapen om den uppfostrande verksamheten, blefve ock under en sådan förutsättning en omöjlighet, så vida nämligen den gör anspråk på högre grad af vetenskaplighet. Kunde pedagogiken icke angifva ett högsta mål för uppfostran, skulle detta innebära, att den ej kunde definiera sitt föremål och sålunda måste sakna en princip, enär med uppfostrans allmänna begrepp äfven dess mål måste vara gifvet.

Det är under förutsättning af både möjligheten af uppfostran såsom en till *ett* mål syftande verksamhet och möjligheten af en vetenskap om denna verksamhet, som följande anmärkningar framställas med anledning af några olika försök att bestämma uppfostrans begrepp och mål. Under nämnda förutsättning skola ock med ledning af dessa försök några antydningar gifvas angående det sätt, hvarpå uppfostrans begrepp och mål böra bestämmas.

Tvenne män, Tegnér och Geijer, som under innevarande arhundrade djupt ingripit i hela vår fosterländska odling och äfven gjort uppfostringsfrågor till föremål för utförliga framställningar, hafva båda sökt bestämma uppfostrans allmänna begrepp. Tegnér, som icke öfver någon af lifvets viktigare frågor yttrat sig så utförligt som öfver uppfostrans (särdeles den offentligas) begrepp och ändamål[2], skiljer mellan uppfostran i vidsträckt och i inskränkt bemärkelse. I vidsträckt mening omfattar den, enligt Tegnér, allt, som bidrager till att utveckla de mänskliga förmögenheterna; den sträcker sig därföre lika väl till människosläktet som till den enskilda människan. Liksom den enskilde har sin uppfostran genom ett människolif, så måste ock människosläktet äga sin genom summan af de enskildas lif. Denna uppfattning af uppfostran i vidsträckt mening återfinnes hos Geijer. Enligt honom består nämligen uppfostran i »utveckling af mänskliga förmögenheterna», och i denna ordets vidsträcktare bemärkelse talar Geijer om »den uppfostran, som samhället ger». Uppfostran sker, enligt Geijer, dock egentligen i och genom samhällslifvet, hvilket utvecklar de mänskliga förmögenheterna i hela deras mångfald och rikedom. Tegnér särskiljer, såsom nämndt, från uppfostran i vidsträckt mening uppfostran i mera inskränkt mening. I ordets inskränkta

[1] Om den definition, hvarmed Spencer ock kan sägas hafva angifvit ett sådant mål, få vi tillfälle att yttra oss här nedan.

[2] Jfr A. Nyblæus, Den filosofiska forskningen, II: 1, s. 239 o. f.

bemärkelse förstår han med uppfostran barnets eller det uppväxande släktets uppfostran. Det är ock hufvudsakligen denna art af uppfostran, som Geijers uttalanden afse.

Märkligt är, att ingendera af de nämnda författarne uttryckligen angifva afsiktlighet såsom en väsentlig bestämning hos uppfostran. Tegnér, som särskiljer uppfostran i inskränkt från uppfostran i vidsträckt bemärkelse, gör det ej heller beträffande den förra. Vid tal om denna nämner han såsom uppfostrande krafter icke blott hemmet och skolan, utan äfven tidsandan, efterdömet, tillfället, tusen obestämbara förhållanden, som gå lifvet igenom och gifva det sin riktning. Det är emellertid klart, att uppfostran, för så vidt den utgör föremål för pedagogiken, tänkes såsom en afsiktlig verksamhet. Afsiktligheten utgör ett väsentligt kännetecken, som skiljer uppfostran i denna betydelse från uppfostran i den mera allmänna, hvari ordet tagits af de nu nämnda författarne och hvari det någon gång användes, då man däri tillika innefattar äfven den fostran, lifvet i öfrigt gifver. Uppfostran i bemärkelse af en afsiktlig inverkan på barnet eller det växande släktet* kan däremot sägas motsvara hvad man vanligen förstår med uppfostran eller hvad man skulle kunna beteckna såsom uppfostran i egentlig bemärkelse. Andra användningar af ordet kunna hänföras till användningar i öfverförd bemärkelse. Äfven när man talar om människans fostran under hennes timliga lif föreställer man sig vanligen henne såsom ett barn, hvars utveckling ledes af en fader eller fostrare i eminent mening.

Men det gifves ännu en användning af ordet, som är för saken i fraga främmande. Med uppfostran kan nämligen afses äfven utbildning för ett visst kall eller yrke. Äfven uppfostran i denna bemärkelse åsyftar en utveckling af mänskliga förmögenheter, om ock blott vissa af de mänskliga förmögenheterna. Det är dock icke denna uppfostran, hvars begrepp Tegnér och Geijer sökt bestämma, och hvilken är föremal för pedagogikens behandling. Uppfostran i den bemärkelse, hvari ordet hos dem tages, afser, sasom också uttryckligen angifves, en utveckling af de mänskliga förmögenheterna i hela deras mangfald och rikedom. Denna distinktion har ock framhallits af Rousseau. Uppfostrans högsta mal är för honom *l'état d'homme*. För Rousseau är det därför likgiltigt, om man vill bestämma hans myndling för kyrkan, hären eller något annat; naturen har bestämt myndlingen för

* I vårt äldre språk betecknade *fostra:* nära, särskildt: gifva näring och vård åt *barn* (eller djur under uppväxten), uppföda, och i sist nämnda betydelse användes ock *fostra up, up fostra*. Jfr F Tamm, Etymologisk ordbok, art Foster; K. F Söderwall, Ordbok öfver svenska medeltids-spraket, art Fostra, Foster, Fostersyster m fl.

människolifvet i allmänhet, och för detta vill Rousseau uppfostra honom.

Med anslutning till hvad nu anförts kunna vi således bestämma uppfostran i inskränkt bemärkelse såsom en verksamhet, som hos myndlingen — barnet eller det växande släktet — *åsyftar en utveckling af de mänskliga förmögenheterna i allmänhet.*

Afser uppfostran i den bemärkelse, hvari ordet nu tagits, å ena sidan en allsidig utveckling af de mänskliga förmögenheterna, så är det dock å andra sidan äfven klart, att uppfostran ej i denna mening riktas på hvilken förmåga som helst, som faktiskt hos människan framträder, för att bereda denna en rikare utveckling. Med bestämningen »mänskliga» afse de citerade författarne utan tvifvel endast sådana förmögenheter, i hvilka det specifikt mänskliga väsendet framträder. Uppfostran måste, säger Tegnér, omfatta det hela af mänsklig bildning, men »bildade äro vi — — i den mån, som en självständig, genomgripande, inom sig sluten och öfverensstämmande utveckling af människans ädlaste anlag försiggått inom oss».[1] Endast i den mån, som människans specifika mänsklighet genom förmögenheternas utveckling gör sig gällande, kan således denna utveckling vara mål för uppfostrarens verksamhet.

Afser sålunda uppfostran utvecklingen af de mänskliga förmögenheterna i hela deras mångfald, så innebär detta likväl icke något hinder för uppställandet af *ett* mål för densamma.

En flerhet af förmögenheter innebär nämligen icke nödvändigt en delning af människans väsen. En sådan uppfattning af förmögenheterna är ock numera öfvergifven af snart sagdt alla psykologer. Förmågan är egentligen blott *en*, nämligen människan själf såsom den kraft, som förverkligar sina bestämningar, men då samma förmåga kan betraktas såsom princip för än det ena, än det andra slaget af relativt motsatta bestämningar eller yttringar, kan man ock tala om flera förmögenheter. Utvecklingen af samtliga förmögenheter innebär således en utveckling af det mänskliga väsendet själft i dess väsentliga bestämningar, en utveckling af den ännu i vissa bestämningar blott potentiella människan till aktuell människa.

Fattas uttrycket »de mänskliga förmögenheterna» på detta sätt, skulle den definition på uppfostran, vid hvilken vi tills vidare stannat, kunna, utan att dess innehåll väsentligen förändrades, utbytas mot en af den hegelske filosofen Rosenkranz[2] använd

[1] E. Tegnér, Saml. skrifter, V, ss. 180, 223 o. f. Jfr E. G. Geijer, Om det offentliga läroverket.
[2] K. Rosenkranz, Pedagogik als System.

formel: *Uppfostran är människans inverkan på människan för att förmå henne att genom sig själf blifva en verklig människa.* En liknande formel finna vi ock i Rousseaus yttrande: Uppfostran är konsten att leda barn och bilda människor.

Om emellertid människan, såsom Geijer säger, från praktisk synpunkt, är ett sent begrepp i historien, så visar sig ock från teoretisk synpunkt människa ännu vara ett mångtydigt ord, hvarmed inom skilda filosofiska system, från skilda ståndpunkter eller synpunkter betecknas skilda begrepp. Utan att det blifvit bestämdt angifvet, hvad som i det ifrågavarande sammanhanget afses med »människa» och »mänsklig», är den gifna definitionens innebörd ej bestämd. Pedagogiken förutsätter således svaret på den frågan: Hvad är människan? Då fråga är om människan i *de* bestämningar, som konstituera hennes väsen, måste svaret lämnas af den spekulativa antropologien. Af dess svar är pedagogikens innehåll sålunda i väsentliga delar beroende.

Att inga på en granskning af de olika definitionerna på människan med hänsyn till deras större eller mindre berättigande inom filosofien eller antropologien är för ändamålet ej nödigt, men väl att skärskåda dem med hänsyn till deras användbarhet vid bestämmandet af uppfostrans begrepp och ändamål.

Vid en sådan granskning skall det till en början visa sig, att den antropologiska *dualismen* ej kan erbjuda en för nämnda ändamål användbar definition. Fattar man nämligen själen och kroppen såsom två motsatta substanser, erhållas tvenne parallella utvecklingar med hvardera sitt mål. *Ett* gemensamt mål vore då otänkbart, och uppfostran, så vidt den afser hela människan, komme att sönderfalla i två skiljaktiga verksamhetsarter. Den vikt, uppfostraren ville tillerkänna den ena i förhållande till den andra, kunde ej grundas på någon insikt om människans väsen, och att tillerkänna den ena eller andra större vikt blefve sålunda godtyckligt. Vetenskaplig behandling åter af den uppfostrande verksamheten skulle antingen leda till två vetenskaper utan förmedling mellan hvarderas princip eller inom samma vetenskap äga rum utan möjlighet till nödigt sammanhang, eftersom sammanhang förutsätter *en* princip. Samma svårigheter erbjuder den s. k. *duplicismen*. Fattar man nämligen, såsom exempelvis flertalet nutidspsykologer,* själ och kropp såsom olika sidor hos en substans, som i och för sig vore lika litet det ena som det andra, så vore endast ett samband emellan de två motsatta sidorna antaget,

* Bland dem Fechner, Harald Höffding, Bain Hit kan ock Herbert Spencer hänföras. Om Wundts spekulativa monism och empirism se A Vannérus, Wundts psykologi, s. 430 o ff.

men genom detta för öfrigt obekanta »Ding an sich» kan i praktiskt hänseende ingen norm erhållas vid fullföljandet eller förmedlingen af de tvenne mål, hvilka konsekvent måste uppställas, och om en princip i vetenskapligt hänseende kan ej blifva tal. Antagandet af duplicismen, så väl som dualismen, innebär sålunda i visst hänseende ett uppgifvande af uppfostrarens sträfvan efter enhetlighet och sammanhang i sin verksamhet, liksom af den pedagogiske forskarens sträfvan efter sträng vetenskaplighet. Karakteristisk för ståndpunkten är den innehållsfattiga definition, som Spencer gifver på uppfostran: den är förberedelsen för ett fullständigt lif. Genom denna definition är nämligen ej angifvet — och på duplicismens ståndpunkt kan ej angifvas —, i hvad mån den ena eller den andra sidans utveckling ingår i »ett fullständigt lif».

För öfrigt skulle dessa åsikter vid den användning, som här afses; beträffande den rent kroppsliga utvecklingen delvis stöta pa svårigheter, som äro oskiljaktiga fran den antropologiska materialismen.

En *materialistisk* uppfattning af människans väsen tyckes emellertid erbjuda en fördel så till vida, som den antager *en* substans, hvarigenom en förutsättning skulle vara gifven för uppställandet af *ett* mål. Men då denna substans såsom kroppslig förutsätter delar, och man på denna ståndpunkt drifves till att antaga en flerhet kvalitativt enkla atomer, erhålles i själfva verket en mångfald, som saknar verklig enhet. Att ur en sådan summa af enheter begreppsmässigt härleda ett visst mål och en viss norm för utvecklingen är omöjligt; båda måste således väljas godtyckligt. En princip för den pedagogiska vetenskapen kan icke heller med sådana förutsättningar härledas ur människans väsen.

Om för vårt ändamål kräfves en antropologisk monism, men den materialistiska monismen ej kan gifva de nödiga förutsättningarna för bestämmandet af uppfostrans begrepp och mål, hänvisas vi till den *idealistiska monismen*, enligt hvilken människan är till sitt väsen ett och andlig.

Hvarje idealistisk antropologi lämpar sig dock ej för ändamålet. Ett exempel därpå är Hegels antropologi. Liksom det ändliga öfver hufvud, enligt Hegel, saknar verklig självständighet, saknar ock människan ett självständigt vara. Ett sådant tillkommer uteslutande gudomligheten. Visserligen är enligt Hegel individualitet de ändliga väsendenas tillhörighet, men denna individualitet är förgänglig och tillfällig; den är ett uttryck för människans ändlighet och tillfällighet. Dess aktualisation är således ej ett absolut eftersträfvansvärdt mål. Ett sådant mål står

ej heller att finna i det absoluta självt, da detta enligt Hegel är ett abstrakt. För öfrigt är ju enligt honom människans hela sätt att vara och verka bestämdt af den gudomliga utvecklingen, som fortgar med nödvändighet och således ej kan vara annorlunda. Att med sadana förutsättningar tala om ett mål för den uppfostrande verksamheten är betydelselöst. Då emellertid Hegel angifver ett sådant: en pånyttfödelse af människan, en förvandling af hennes första natur i en annan andligare,[1] har han sasom mal satt nagot, som icke blott för den mänskliga individen sasom sådan, enligt hans egen askådning, är af tvifvelaktigt värde, utan äfven sedt fran det absolutas synpunkt är af endast relativt värde. Da utvecklingen fortgar med naturnödvändighet, är ju dessutom uppfostrarens verksamhet utan betydelse.

Kan icke uppfostrans mål sättas i samband med nagot hos människan väsentligt, konstant vara och därigenom för henne erhalla berättigande, så kan en tillfredsställande definition på uppfostran icke gifvas. Det torde nämligen kunna visas, att ingen empirisk åsikt kan erbjuda de nödiga förutsättningarna för en sadan definition. I Hegels empirism är nämligen den väsentliga bristen att söka i förevarande afseende.

En af de filosofer efter Hegel, som ägnat psykologien en vidlyftig bearbetning, Herbart, har utarbetat sitt system i opposition mot den hegelska riktningen. Man har så mycket större skäl att i hans antropologi söka förutsättningarna för en vetenskaplig pedagogik, som han synbarligen vid utarbetandet af sitt system ledts af pedagogiskt intresse,[2] och han sasom systematiker pa det pedagogiska omradet förvärfvat sig erkännande - och hans åsikter ännu intaga en dominerande ställning - i vida kretsar. I sin mån vittnar hans forskning om behofvet af ett samband mellan den pedagogiska vetenskapen och den spekulativa.[3]

Herbart hör till de antropologiska monisterna. Enligt honom är det substantiella hos människan, själen, ett kvalitativt enkelt kvantitetslöst reale, som först genom sina relationer till andra kvalitativt enkla realia erhaller en mangfald bestämningar. Förnimmelserna, känslorna och viljeyttringarna äro ursprungligen blott yttre bestämningar, relationer till annat. Äfven de etiska idéerna, efter hvilka hennes bestämningar skola ordnas, för att hon skall vinna dygd (eller sedlighetens karakterstyrka),[4] uppkomna genom relationer till andra realia. Jaget självt är den successive bildade massan af relativa bestämningar, som percipierats

[1] Hegel, Rechtsphil Werke, VIII
[2] Jfr [S. Ribbing], Grundlinier till Philosophiens historia (1864), s 346
[3] Jfr. J. H. Herbart, Umriss padagogischer Vorlesungen, § 1 5.
[4] Herbart, anf. st., § 141

Genom den herbartska uppfattningen af människans väsen afhjälpes emellertid icke den antydda bristen, som är oskiljaktig från empiriska åsikter såsom Hegels. Är nämligen människans väsen, såsom Herbart lär, ett kvalitativt enkelt reale, om hvilket vi för öfrigt ej kunna veta mera, kan ur detsamma ingenting slutas med afseende på målet för uppfostran eller människans utveckling öfver hufvud. Genom relationerna till andra realia erhåller visserligen själen bestämningar, men dessa äro blott relativa, och om deras betydelse för människans väsen samt deras därpå beroende högre eller lägre dignitet kan ej blifva tal. Af detta skäl kan lika litet ur dessa bestämningar som ur det absolut enkla reale vindiceras ett mål för uppfostran, då ju detta skall sättas i samband med det hos människan väsentliga.

Visserligen särskiljer Herbart vissa »idéer», de s. k. etiska idéerna, för hvilka det karakteristiska vore, att med dem är förenadt konstant — ej blott ögonblickligt — behag eller obehag, men äfven konstant behag och obehag måste hänföras till relativa bestämningar och innebära såsom sådana relation till ett annat, för människans väsen främmande.

Därigenom att mångfalden af människans bestämningar äro blott relationer, kan icke på Herbarts ståndpunkt blifva fråga om utveckling af väsendets egna bestämningar. Uppfostran blifver sålunda en gestaltning af myndlingens lif, som icke sättes i samband med någon konstant eller väsentlig bestämdhet. Till ett ensidigt öfverskattande af uppfostrans makt ledes man lätt med sådana förutsättningar, och Herbart har också icke utan skäl blifvit beskylld för ett sådant fel.* »Jaget» självt är ju för honom blott en successivt bildad produkt af relationer till annat, utan att i dess eget väsen någon gräns eller något mått äro gifna för dess utveckling. Visar det sig emellertid af de tendenser, som göra sig gällande hos Herbart vid ett mera speciellt bestämmande af uppfostrans mål, att en i flera hänseenden riktig uppfattning om uppfostrans hufvudmål föresväfvat honom, så saknar denna uppfattning vetenskapligt berättigande, så vida den gör anspråk på att vara grundad i hans psykologi.

Den herbartska psykologien har, liksom Herbarts pedagogik, utvecklats, men ock väsentligen omgestaltats af F. E. Beneke. Dennes psykologi gör dock ej anspråk på att vara något mera än en empirisk psykologi. Enligt Beneke är själen icke ett enkelt väsen; den äger en mångfald af medfödda urkrafter, »Urvermögen», mottagliga

* Jfr I. H. Fichte, Die Nationalerziehung der Gegenwart, s. 17. o. ff., samt H. Schiller, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik, 3:dje uppl., s. 375.

för intryck och i viss mån självständigt bearbetande dessa. Af större eller mindre mottaglighet, liflighet och kraft — eller förmåga att fasthalla intryck — förklaras individuell olikhet. Nämnda urkrafter hänföra sig alla till det lägre, animaliska lifvet — till syn, hörsel, känsel o. s. v. —, ur hvilket det högre själslifvets yttringar förklaras genom vissa efter mekaniska lagar fortgående sammansmältnings- och utjämningsprocesser (af sensationerna och deras spar).

I ett hänseende visar Benekes psykologi ett steg tillbaka i förhallande till den herbartska. Själens enhet upphäfves genom antagandet af en mångfald urkrafter, för hvilka ingen enhet uppvisas. Redan på grund häraf kan hans psykologi i själfva verket icke möjliggöra uppställandet af *ett* högsta uppfostringsändamål. Det är därför af föga värde, att han genom begreppet kraft, tänkt såsom en ursprunglig bestämning hos själen, afhjälpt en brist i den herbartska psykologien. Den användning han gör af detta begrepp förringar i alla händelser väsentligen värdet af hans psykologi. Det högre själslif, som af nämnda processer skall resultera, är lika litet som hos Herbart en utveckling af hos väsendet själft inneboende bestämningar, och dess värde för väsendet kan därför icke uppvisas. När Beneke definierar uppfostran såsom ett afsiktligt inflytande från de fullvuxnes sida pa ungdomen för att höja denna till den högre grad af odling, hvilken de själfva äga och öfverskåda»,[1] torde det för honom vara omöjligt att åt denna odling — »die höhere Stufe der Ausbildung» — vindicera ett sammanhang med, sasom han själf pa ett ställe yrkar, den mänskliga naturens innersta väsen.[2] Detta är en brist, som för öfrigt måste vidlåda hvarje pedagogik, som stöder sig blott pa en rent empirisk psykologi. Benekes psykologi står nämligen icke i nagot verkligt samband med Herbarts spekulation, hvilket inses redan af hvad ofvan meddelats.

Det har förut påpekats, att endast en antropologi, som fattade människan sasom till sitt väsen *ett* och ett andligt, kan lämna de för en definition af uppfostran och bestämmandet af dess mal nödiga förutsättningarna. I motsats mot empiriska asikter, sasom exempelvis den hegelska, måste detta människans andliga väsen ock kunna fattas sasom ett i och för sig evigt och oföränderligt vara, men detta eviga väsen far icke heller, sasom hos Herbart, fattas sasom en bakom mangfalden af bestämningar liggande, för själsfunktionerna, liksom för de kroppsliga bestämningarna, främmande substans, utan vara just enhet i och af en mangfald af

[1] F. E. Beneke, Erziehungs- und Unterrichtslehre (Dresslers bearbetning, 4:de uppl.), I, s. 3.
[2] Anf. st., s. 7

bestämningar eller tänkas sasom ett fullt konkret väsen, som är i sina bestämningar af oss fattbart.

En antropologi, som uppfyller dessa fordringar, är den boströmska. Några satser ur densamma skola ådagalägga detta.

Enligt den boströmska antropologiens definition på människan är hon ett för sig själft sinnligt förnuftigt väsen.[1] Människans förnuftighet innebär, att hon till sitt väsen är en enhet, andlig och evig. Hon är till sin substans själfmedvetande, d. v. s. själfständigt medvetande eller medveten själfständighet. Själfmedvetandet är således ej en bestämning *hos* en substans, utan själfva substansen hos människan, liksom i allt varande. — Den uppfattning af människans väsen, som här göres gällande, är således att hänföra till idealistisk monism.

Människans förnuftighet innebär ock, att enheten i väsendet ej är något blott generellt, som kan närmare och på olika sätt bestämmas. Den är — såsom själfmedvetande — enhet i *och af* mångfald af bestämningar eller individuell. Detta uttryckes därmed, att människan säges vara en person. Bestämningen personlighet är gemensam för allt sant varande.

Att förnimmelser och viljanden hos människan uppkomma betyder sålunda ej, såsom hos Hegel, en bestämdhet, som kommer till det förut obestämda och generella, ej heller, såsom hos Herbart, relation till ett annat, för väsendet främmande, utan — i och för henne — utveckling eller öfvergång till högre grad af verklighet eller märkbarhet af väsendets egna bestämningar. Människan är nämligen såsom sinnlig ofullkomlig eller — för sin egen uppfattning — i någon mån motsatsen till själfmedvetande och personlighet, och faktiskt gestaltar sig denna ofullkomlighet så, att människans förnimmelser och viljeyttringar utvecklas från möjlighet till verklighet.

Människans ofullkomlighet visar sig sålunda däri, att hon är enhet af relativa motsatser. Så är hon enhet af själ och kropp. Såsom sådan är hon ej en förening af en själ och en kropp, såsom dualismen påstår, då hon ju enligt hvad förut anförts egentligen är blott och bar ande, ej heller äro själ och kropp olika sidor hos ett tredje, såsom duplicismen bestämmer förhållandet. Hennes kropp är ej annat än hennes andes fenomenella form.[2]

Af hvad nu anförts är klart, att människans väsen enligt den boströmska åsikten är så fattadt, att de hinder äro undanröjda, som förefinnas hos förut omnämnda antropologiska åsikter. Huru uppfostrans mål enligt den boströmska åsikten kan betecknas är

[1] [Chr. J. Boström], Philosophiska statslärans propädeutik, § 57. Jfr [S. Ribbing], Grundlinier till anthropologien.
[2] H. Edfeldt, Skrifter af Chr. J. Boström, II, ss. 492, 493.

gifvet med de attributer, som enligt definitionen tilläggas människan.

Den grundmotsats, som är uttryck för människans ofullkomlighet, är enligt definitionen motsatsen mellan sinnlighet och förnuft, hvilken framträder, allt eftersom människan antingen är till i bestämningar, som i och genom sig äga verklighet, den andliga och eviga världen, den absoluta verkligheten, eller i sina bestämningar är bestämd eller beroende af annat, af den i tid och rum varande, fenomenella världen. Motsatsen är, såsom nämndt, blott relativ, hvarför det sinnliga kan af det förnuftiga bestämmas och förändras till enlighet med förnuftet. Detta sker därigenom, att det sinnliga af människan uppfattas i sammanhang med det förnuftiga såsom fenomen eller relativt uttryck däraf och omgestaltas till organ eller medel för detsamma, och detta utgör hennes aktuella förnuftighet.

Då nu människans mål under hennes timliga lif ej kan vara annat än att blifva hvad hon till sitt väsen är, således att blifva förnuftig i sin sinnlighet, och myndlingens mål är att blifva aktuell människa, så måste dennas utveckling, för så vidt den utgör mål för den uppfostrande verksamheten, afse förnuftighet i sinnlighet. Barnet är till en början aktuellt sinnlig, men blott potentiellt förnuftig. Uppfostrans uppgift blir därför, enligt Boström,[1] att ombilda myndlingens sinnliga krafter till organer för förnuftet och att därigenom utveckla honom själf *till ett aktuellt förnuftigt väsen.*

Vi fästa uppmärksamheten därpå, att uppfostrans mål i enlighet med den boströmska antropologien måste tänkas såsom ett för hvarje myndling speciellt och i och för sig konkret, om det ock — liksom allt konkret — icke i hela sitt rika innehåll kan af oss begreppsmässigt fattas. Människans väsen, hvars aktualisation uppfostran afser, har nämligen, såsom förnuftigt och därmed personligt, bestämningen individualitet. Om Herbart[2] och Hegel hvar från sin ståndpunkt icke kunna vindicera at individualiteten dess berättigade plats, så möter detta däremot intet hinder för Boström. Det kraf på individualitetens tillgodoseende, som i våra dagar ställes på uppfostran, erhåller således på den sistnämndes ståndpunkt sitt vetenskapliga berättigande.[3]

Genom det sätt, hvarpå uppfostrans mål enligt den boströmska åsikten bestämmes, undvikas de ensidigheter, hvartill åtskilliga pedagogiska system gjort sig skyldiga, på samma gång som åtskilliga motsättningar, som dem emellan ägt rum, upphäfvas.

[1] [Chr. J. Boström], Grundlinier till philosophiska civilrätten, § 99
[2] Jfr I. H. Fichte, anf. st
[3] Jfr S. Heegaard, Opdragelseslære, 2.dra uppl., s. 4

Till en början är det klart, att, på samma gång den boströmska uppfattningen icke kan leda till utilitarism, den icke heller kan leda till underskattande af det sinnliga lifvets utveckling. Af det föregående framgår nämligen, att lika litet, som den sinnliga nyttan kan sättas såsom högsta mål för myndlingens utveckling, då detta mål måste vara förnuftigt, lika litet kan målet sättas i det sinnligas undertryckande eller tillintetgörande öfver hufvud, då det förnuftiga endast i och med sinnligheten kan aktualiseras. Vi lämna därhän, huruvida det verkligen är förhållandet, att den kroppsliga utvecklingen hos Herbart ej kommer till sin fulla rätt.[1] Med det mål vi angifvit för uppfostran kunna åtminstone icke sådana tendenser förenas. Genom den uppfattning af motsatsen och förhållandet mellan själ och kropp, som i den boströmska antropologien göres gällande, erhaller den gamla satsen *Mens sana in sano corpore* sitt tillbörliga berättigande.

Enligt Schleiermacher fullföljer uppfostran ett *dubbelt* mål, nämligen å ena sidan utveckling af individens personliga egendomlighet, å andra sidan individens utbildning i enlighet med det större sedliga hela, som han tillhör. Det helas lif åter utvecklar sig i staten, i det fria sällskapliga umgänget, i kyrkan och i läroverket.[2] Därmed är den frågan vidrörd, huruvida en utbildning för det medborgerliga lifvet eller samhällslif öfver hufvud kan utgöra en väsentlig bestämning hos uppfostrans mål. Med en viss ensidighet gjordes denna utbildning gällande hos antikens förnämsta folk, greker och romare. För Schleiermacher var svaret gifvet i och med hans etiska åsikter.[3] I den svenska skollagstiftningen erkännes meddelandet af »medborgerlig bildning» såsom ett väsentligt moment i läroverkets uppfostrande verksamhet.[4] Enligt den boströmska åsikten är dess betydelse erkänd i och med det för uppfostran angifna målet. Om människan kan sägas ej hafva något högre mål än att vara människa eller med andra ord att förverkliga sin idé, så upphäfves ej därmed samhällslifvets betydelse för henne. Människans idé måste tvärt om tänkas vara organiskt bestämd så väl af de förnuftiga väsenden, hvilka ligga till grund för de mänskliga samhällena, som af Gud själf och hela systemet af förnuftiga väsenden, hvilka i honom ingå. Människan kan därför ej förverkliga *sin* idé eller vinna sin personlighets högsta fulländning såsom förnuftig varelse utan att förverkliga

[1] H. Schiller, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik, 3:e uppl., s. 375. Jfr dock W. Rein, Pädagogik im Grundriss, 2:a uppl., ss. 138—141.
[2] Jfr H. Schiller, anf. st., s. 377.
[3] Jfr C. Y. Sahlin, Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar.
[4] Kungl. Maj:ts nådiga stadga för rikets allmänna läroverk, § 1.

de mänskliga samhällenas, liksom det gudomliga rikets idéer. Hvad som af Schleiermacher betecknats såsom ett dubbelt mål blir sålunda, enligt Boström, ett och samma mål, betraktadt från olika sidor.

Härmed är ock betydelsen gifven af religiös uppfostran i allmänhet och särskildt af uppfostran till kyrkligt lif. *Motsättningen* mellan en humanitetsriktning, som yrkar myndlingens utveckling till sann mänsklighet såsom enda mål, och de pietistiska eller klerikala riktningarna, så vida de sätta såsom enda mål utveckling af religiöst eller kyrkligt lif, existerar ej på Boströms ståndpunkt. Därför att vi erkänna, att myndlingen ej kan hafva något högre mål än att vara människa i ordets sanna bemärkelse, är således intet, som hindrar oss att gifva Palmer rätt, då han yrkar, att med idéen om Guds rike det högsta målet för uppfostran är gifvet. »Den, som beder: Tillkomme ditt rike», säger han,[1] »den skall ock såsom uppfostrare ej känna något annat mål för sitt arbete; och såsom det högsta, som han har att eftersträfva, betecknas för honom genom denna idé» — idéen om Guds rike — »det, som förehölls lärjungen genom apostelns mun: att Guds människa må vara fullbordad, till allt godt verk skicklig, 2 Tim. 3: 17. Äfven enligt Boström har ju människan i Gud sitt absolut högsta mål. Men är kyrkan samhället, för så vidt det är organ för religionen och dess ändamål, så är det ock klart, att myndlingen endast genom samhällets förverkligande i denna mening kan förverkliga sin egen personlighet i dess högsta fulländning.[2]

Är således enligt den boströmska uppfattningen den individuella, sociala och religiösa uppfostran blott olika sidor af samma sak, så kämpa den herbartska spekulationen och pedagogiken med icke ringa svårigheter för att angifva förbindelsen mellan hvad den kallar uppföstringsändamålets individuella och sociala karakter. Hvad beträffar den religiösa uppfostran, är, enligt samma skola, förhållandet tillfälligt mellan målet för den uppfostrande verksamheten och religionen. Den ur erfarenheten hämtade satsen, att religiösa föreställningar äro det kraftigaste stödet för sedligheten»,[3] fyller härvidlag endast skenbart en lucka, som på detta sätt blott märkbarare framträder.

Med uppfostrans begrepp skall icke allenast uppfostrans allmänna mål vara gifvet; ur detsamma böra ock de mera speciella målen kunna härledas. En delning af uppfostrans allmänna mål

[1] Chr. Palmer, Evangelische Pädagogik, 2:a uppl. s. 92.
[2] Jfr H. Schiller, anf. st., s. 207 (om A. H. Francke).
[3] W. Rein, Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, ss. 65–67. Jfr s. 57 o. F. Schultze, Deutsche Erziehung, s. 13.

i särskilda mål för uppfostran är gifven med Boströms indelning af själsförmögenheterna.

Ehuru människan såsom förmåga är en och odelad, kunna dock, såsom vi förut anmärkt, hennes funktioner på grund af den relativa motsats, som äger rum emellan hennes bestämningar, indelas i olika slag, och man kan då ock skilja mellan olika själsförmögenheter hos henne, allt eftersom man tänker henne såsom princip för olika slag af funktioner. De synpunkter, som af Boström läggas till grund för funktionernas och förmögenheternas indelning, äro ändamålet, innehållet och formen eller utvecklingsgraden.

Den fundamentala indelningen af själsförmögenheterna är indelningen enligt ändamålet. I anseende till ändamålet äro människans förmögenheter teoretiska, praktiska och estetiska, allt eftersom människan närmast eftersträfvar en högre klarhet eller självmedvetenhet, högre samstämmighet och självständighet eller endast harmoni i verksamheten såsom sådan. Uppfostran får härigenom trenne speciella mål: ett teoretiskt, ett praktiskt och ett estetiskt.

Med afseende på innehållet indelas människans själsförmögenheter, enligt Boström, i förnuft eller förmåga af funktioner, hvilkas innehåll är det egentliga väsendet eller den absoluta verkligheten, och sinnlighet eller förmåga af funktioner, hvilkas innehåll är blott fenomenet, det i tid och rum varande. Vi återfinna här den grundmotsats hos människan, som i det föregående omnämnts, då äfven en antydan gafs om den pedagogiska betydelsen af en riktig uppfattning af samma motsatsförhållande. Sammanställes denna indelning af de mänskliga förmögenheterna med den anförda indelningen enligt ändamålet, blifver ändamålet för den teoretiska, den praktiska och den estetiska uppfostran en sådan utveckling af hvardera förmågan af motsvarande slag, att den sinnliga förmågan göres till ett organiskt moment af motsvarande förnuftiga förmåga. Det objekt, hvarpå hvardera förmagans verksamhet därigenom ytterst riktas, blifver då det förnuftigt sanna, goda och sköna. Vi återfinna här den beteckning af det högsta uppfostringsändamålet, som Diesterweg är böjd att gifva »företräde framför alla andra uttryck»: »*självverksamhet i tjänst hos det sanna, sköna och goda*».*

Pedagogikens och uppfostrans historia visar, af hvilken vikt det är att fasthålla denna indelning, då exempel föreligga på öfverskattande af än det ena, än det andra af dessa särskilda mål

* F. A. W. Diesterweg, Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer, Richters jubileumsuppl., s. 36 o. ff.

för uppfostran. Af dem hafva nämligen än det ena, än det andra hvart för sig satts såsom uppfostrans högsta mal.

Mot det vanliga öfverskattandet af den teoretiska utvecklingen vänder sig Tegnér, liksom Geijer. »Kunskapen», säger Tegnér, »är mycket, men den är dock icke allt, är icke ens det väsentligaste: människovärdet sitter i hjärtat.»[1] Mot samma ensidighet riktas ock ett stadgande i vår svenska skollagstiftning, då för läraren, hvars »förnämsta syfte» säges vara att utveckla lärjungens »anlag och förmögenheter», framhålles jämsides med lärjungens förkofran i kunskaper hans förkofran »i gudsfruktan, sedlighet, flit och lydnad».[2] Det är i synnerhet mot den förnuftigt praktiska verksamhetens underskattande man i det anförda riktat sig. Öfverskattandet af den teoretiska bildningen pa den sinnligt praktiska utbildningens bekostnad är emellertid ock en företeelse, som i våra dagar väckt lifliga gensagor, och hvilken i vårt land erhållit sin motvikt genom införande af ämnen, som ansetts särskildt ägnade att tillgodose de praktiska anlagens utveckling, såsom slöjd och huslig ekonomi.

Ett öfverskattande af den estetiska utvecklingen saknar icke heller exempel. Friedrich von Schiller har i viss mån gjort sig skyldig till ett öfverskattande af den estetiska uppfostran, dock icke i den mening, som här afses, då för Schiller den estetiska uppfostran är medel för ett etiskt mal.[3] Däremot kunna nyromantiken och den därmed besläktade riktning, som framträdt i det bekanta arbetet Rembrandt als Erzieher, anses hafva satt den estetiska utvecklingen såsom högsta mål för människan och därmed ock för uppfostran. Den kvinnliga uppfostran inom de högre kretsarna, som afser hufvudsakligen utbildning af talanger eller salongsbildning öfver hufvud, gör sig skyldig till en ensidighet af samma slag.

Det praktiska målet har af flera författare satts sasom det högsta uppfostringsändamalet, så t. ex. af Herbart och herbartianerna samt Schleiermacher. Malet för uppfostran är för Herbart, liksom för Schleiermacher, gifvet med etiken. Af den förre sättes sasom mal dygden (intressets mångsidighet och den sedliga karakterens styrka). Härvid förväxlas människans ändamal i det hela och det speciellt praktiska målets förhallande till eller värde för detta högsta ändamål. Den praktiska verksamheten är visser-

[1] Tegnér, Saml skrifter, V, ss 180, 223 o. ff. Jfr A Nyblæus, Den fil forskningen, II, 1, s. 481 (om Geijers åsikter)
[2] Anf. nådiga stadga, § 116, 114.
[3] Jfr F. Schultze, Deutsche Erziehung, ss 18 20 o H Martensen, Den kristliga ethiken, I, § 18.

ligen för den verksamma, sig utvecklande människan den omedelbart viktigaste och måttstocken för hennes mänskliga värde, men å andra sidan är den teoretiska den i och för sig högsta, enär människan genom densamma äger tillvaro såsom ande och genom densamma finner målet för den praktiska verksamheten.* Båda ingå för öfrigt såsom nödvändiga moment i den mänskliga verksamheten, och i och med bådas mål realiseras det högsta ändamålet.

Slutligen förekommer ock ett underskattande af den estetiska verksamheten till förmån för de båda öfriga arterna af verksamhet. Inom pietistiska riktningar är detta en vanlig företeelse, liksom inom utilitariska. Den estetiska verksamheten har sitt gifna värde såsom hvila och öfning för de båda andra och äger genom dem sitt berättigande. Faktiskt kan intet mänskligt lif existera utan estetisk verksamhet. Försöken att undertrycka detsamma visa sig ock hafva till resultat ett undertryckande af den estetiska verksamheten i dess högre eller allsidiga utveckling till förmån för lägre eller för mera ensidiga yttringar af densamma. Att döma af det ringa utrymme, som den nyare skollagstiftningen ännu bereder lärjungens estetiska verksamhet, tyckas lagstiftarne i vårt, liksom i andra kulturland, icke till fullo beaktat det estetiska målet. Dock saknas icke företeelser, som tyda på sträfvanden i motsatt riktning. Vi behöfva blott erinra om de anordningar, som hos oss vidtagits eller yrkats med hänsyn till litteraturläsningen på modersmålet, tecknings- och slöjdundervisningen (exempelvis användningen af formgiltigare mönster och prydnadsarbeten), undervisning i konsthistoria samt de fria lekarna.

De bestämningar, som med ledning af den boströmska antropologien tillagts uppfostran, skilja icke den utveckling, uppfostran afser, från den mänskliga utvecklingen öfver hufvud och särskildt sådan denna senare ter sig vid ett sent inträdande af aktuellt förnuftigt lif. Uppfostran i den bemärkelse, ordet af oss tagits, skall dock afse blott en viss art eller del af mänsklig utveckling, nämligen barnets eller det uppväxande släktets. Till bestämningar, som särskilja utveckling af ena eller andra slaget, ledes man genom att taga i betraktande den tredje af de synpunkter, i hvilka de mänskliga förmögenheterna af Boström indelas, och den från denna synpunkt gjorda indelningen.

I anseende till formen eller graden af formell fulländning är människans förmåga till en början känsloförmåga (eller sinne) och drift eller instinkt, vidare föreställnings- och begärförmåga och slutligen tankeförmåga (eller förstånd) och vilja. På den sistnämnda

* [S. Ribbing], Grundlinier till anthropologien, 5:te uppl., ss. 18, 19.

utvecklingsgradens, tankeförmågans och viljans standpunkt, äger människan full medvetenhet och frihet eller förmåga att bestämma sig efter inre bestämningsgrunder och är tillräknelig. Då nu uppfostran riktar sin verksamhet på den ännu icke aktuella människan, skulle detta från formell synpunkt innebära, att den uppfostrande verksamheten upphör i den mån, människan kan sägas hafva nått tankeförmågans och viljans stadium. På detta stadium är hon ock fri och tillräknelig och tager såsom sådan sin utveckling själf om hand. Då emellertid de första yttringarna af människans lif på detta stadium äro momentana och sporadiska och först småningom erhålla en större utvidgning, är därmed ingen fix tidpunkt betecknad. I samma mån, som myndlingen visar sig vara ett tänkande och fritt väsende, inskränkes och begränsas successivt omfattningen af uppfostrarens verksamhet.

Uppfostran blifver sålunda från formell synpunkt en verksamhet, som afser den i formell bemärkelse ännu ej aktuella personlighetens utveckling till aktuell personlighet i formell bemärkelse, d. v. s. *till en tänkande och viljande varelse.*[1]

Vi hafva i det föregaende uppställt som mal för den uppfostrande verksamheten aktuell förnuftighet. Men det förnuftiga lifvet förutsätter för sin aktualisering människans utveckling till ett tänkande och fritt väsen.[2] Ehuru den första väckelsen till förnuftigt lif är gifven oberoende af den fria viljan och under fortgangen af människans medvetna lif förnuftet oberoende af viljan verkar väckande och inciterande, sa kan å andra sidan förnuftet icke blifva bestämningsgrund, utan att hon själf väljer och fasthaller det sasom bestämningsgrund. Ingen kan tvingas till förnuftigt lif. Fraga kan da uppsta, huruvida icke utvecklingen till förnuftigt lif faller utom uppfostrans sfär, om denna kan sägas hafva nått sitt mål med just det stadium i formellt hänseende, som förutsättes för det förnuftiga lifvet, och hvilket redan inom det sinnliga lifvet kommer till stand, nämligen den formella frihetens stadium.

Men å andra sidan är sinnlighetens gestaltning hos människan öfver hufvud och således äfven hos myndlingen blott medel och kan icke själf sättas sasom högsta ändamal. Detta gäller sinnligheten från så väl teoretisk och estetisk som praktisk synpunkt.[3] Förståndets fordringar kunna icke tillfredsställas inom den sinnliga verkligheten. Allt relativt och osjälfständigt behöfver ett annat för att fullt klart fattas. Den estetiska verksamhetens allmänna fordran

[1] Jfr L. H. Åberg, Om familjens begrepp, ss. 184, 185.
[2] Jfr C. Y. Sahlin, Anf. st., s. 95.
[3] Jfr C. Y. Sahlin, Om personlig storhet, s. 37 o. ff.

är harmoni i verksamheten. På grund af den i det sinnliga liggande disharmonien är allt blott sinnligt för den estetiska förmågan otillfredsställande. Viljan slutligen behöfver på grund af den självbestämning, som icke kan skiljas fran henne, för sin verklighet och individualitet såsom vilja ett lifsområde af annan art än det sinnliga. Sålunda hänvisar människans formella utveckling redan såsom sådan på ett förnuftigt innehåll, utan hvilket denna utveckling icke från formell synpunkt kan nå sin högsta grad af utveckling. Därför kan ock myndlingens formella utveckling redan inom det sinnliga sägas syfta på det förnuftiga, hvarigenom det förra erhåller en sådan gestaltning, att det kan blifva uttryck af, organ eller medel för det förnuftiga. Uppfostran blifver sålunda en verksamhet, som afser den i formellt hänseende ännu icke aktuella personlighetens utveckling till en sådan form af utveckling, hvarigenom dess sinnlighet lättast kan af det förnuftiga bestämmas och förändras, när och i den mån personligheten i formellt afseende aktualiserats. Uppfostran afser således ytterst och medelbart en aktualisation af förnuftet, om ock denna aktualisation är i hvarje enskildt fall beroende på en viljeakt af en individ, som i och med densamma kan anses hafva — ehuru naturligtvis blott i detta fall — nått sin fulla mognad.

Vi hafva härmed fört till slut våra betraktelser öfver uppfostrans begrepp och mål. Mera än spridda, sinsemellan mer och mindre sammanhängande anmärkningar och antydningar hafva icke åstadkommits och icke heller åsyftats. Måhända kan dock af desamma anses i någon mån motiverad en åsikt, som förf. önskat anbefalla till en noggrannare pröfning, nämligen att den boströmska filosofien — och särskildt den boströmska antropologien — erbjuder förutsättningar för en vetenskaplig behandling af pedagogiken, hvilka icke på andra håll äro till finnandes.



NÅGRA ORD OM HISTORIESKRIFNINGENS UPPGIFT

AF

CLAS TEODOR ODHNER.

När konung Gustaf III stiftade Svenska akademien och helgade den åt vältaligheten och skaldekonsten, gjorde han till en af dess hufvuduppgifter att »utsprida och upphöja äran och minnet samt sjunga de stora mäns lof, som dels styrt, dels tjänt och frälsat fäderneslandet». Detta blef alltså äfven historiens uppgift, då hon fick sig en plats anvisad i denna akademi bland vältalighetens grenar. Hur konungen för öfrigt tänkte sig historieskrifningens betydelse och mål, det ser man af de ord, hvarmed han hälsade Anders af Botin: »Att skrifva historien med sanning, därtill fordras lärdom och frimodighet, att skrifva den med behaglighet och nytta, därtill fordras förstånd, filosofi och vitterhet» — så föllo sig hans ord.

Konung Gustaf har i sina anförda yttranden berört några af de högsta frågorna inom den historiska vetenskapen. »Att skrifva historien med sanning» har alltid ansetts såsom historieskrifvarens första och högsta uppgift; ingenting synes vara enklare och klarare än detta. Men här möter historieskrifvaren en för hans ämne egendomlig svarighet. Det folk, som han tillhör och hvars öden han skildrar, har utvecklat sig under täflan och strid med andra nationer; det bedömer dessa konflikter från sin egen nationella synpunkt och på samma sätt de stora män, som fört det an eller bekämpat det i striden; det prisar och upphöjer sitt och de sina, men underskattar gärna hvad som tillhört andra. Skall nu historieskrifvaren, när han skildrar fäderneslandets stora minnen och upphöjer de män, som »dels styrt, dels tjänt och frälsat fäderneslandet», skall han då fasthalla den nationella standpunkten, eller skall han söka uppnå en annan och högre, hvarifrån han kan allsidigt öfverskåda och objektivt bedöma de

täflande nationernas strider? Röster hafva höjt sig för båda meningarna. På den ena sidan har man betonat den historiska sanningens kraf — sanningen kan ju icke vara mer än en, oberoende af alla nationella skiljaktigheter. På den andra sidan har man erinrat om fäderneslandets heliga rätt och det nationellas betydelse för historien; den fullkomliga sanningen är i alla fall ouppnåelig för mänsklig forskning, må man därför nöja sig med det, som en hel nation känner såsom rätt, erkänner såsom sant, beundrar såsom skönt och ädelt!

Så lyda de båda motsatta åsikterna. Men äro de verkligen så oförenliga, är det verkligen ett antingen — eller, som här framställer sig för historieskrifvaren? Jag tror det icke. Jag tror, till en början, att ju grundligare man lär att känna sitt eget folk, dess bättre skall man förstå och uppfatta andra nationer; ju djupare man intränger i sitt eget folks historia, dess lättare skall man finna de trådar, som därifrån leda öfver till andra folk, och som sammanbinda dem alla till ett enda stort helt. Det är väl sant, att, då historieskrifvaren skildrar förgångna släkten och dömer öfver dem, är han icke blott vetenskapsman; han följer tilldragelserna icke blott med sitt förstånd, utan med hela sin personlighet, ty han har till föremål den mänskliga utvecklingen i hela dess fullblodiga verklighet; inför denna kan han ej stå kall och likgiltig, han kan ej utan medkänsla skildra sitt folks öden, kan ej annat än glädjas öfver dess framgångar, uppröras öfver dess lidanden och de oförrätter, som blifvit det tillfogade; med ett ord, han kan ej utan att göra våld på sig själf undertrycka sina nationella sympatier och antipatier. Detta är sant; men däraf följer ej, att denna lefvande medkänsla måste fördunkla hans omdöme och hindra honom att oväldigt bedöma sitt folk i dess historiska förhållande till andra nationer. Endast den känsla, som är grumlad af passion, endast den patriotism, som är uppblandad med fördom, är ur stånd att göra rättvisa åt andra. Är däremot kärleken till det egna fosterlandet sann och ren, är tron på dess bestämmelse stark och lefvande, så skall historieskrifvaren ej finna svårt att tillfredsställa både fosterlandskärlekens och den historiska sanningens fordringar. Han sträfvar efter sanningen såsom sitt högsta mål, men står med hela sin personlighet kvar på den fosterländska grunden. Där har hans skildring sina rötter, därifrån får hon saft och näring, växt och blomstring; men har hon icke uppvuxit i sanningens och rättens rena atmosfär, kommer hon aldrig till fruktsättning; hon blir då till ögonfägnad för stunden, men utan varaktigt gagn för kommande släkten.

Så ville jag gärna fatta Gustaf III:s yttranden om historieskrifningen och de fosterländska minnena. — Han har yttrat några ord äfven om den form, hvari häfdateckningen borde framträda. Att skrifva historien »med behaglighet och nytta», säger han, »därtill fordras förstånd, filosofi och vitterhet». I dessa ord igenkänner man lätt upplysningstidens historiska uppfattning — det var tiden för den filosoferande, skönlitterära historieskrifningen. Med all sin ensidighet har denna riktning haft en stor betydelse för det historiska framställningssättet. Detta hade alltsedan medeltiden haft en öfvervägande krönikeartad karakter — man hade glömt, att Klio af de gamle räknades som en af de nio systrarna; — då kom den franska upplysningslitteraturen och återgaf historieskrifningen dess litterära betydelse, skapade å nyo en historisk konststil. Det är detta konungen åsyftar med de anförda orden; han vill, med andra ord uttryckt, säga, att historien bör skrifvas så, att idéen genomtränger och behärskar materialet samt gestaltar detta i en vitter, d. v. s. konstnärlig, form. I den omtvistade frågan, om historien är endast en vetenskap eller tillika en konst, skulle han utan tvifvel ha uttalat sig för det senare. Och måste man ej instämma däri, att historien icke är en vetenskap af samma art som andra? Historikern går till väga på ett helt annat sätt än t. ex. fysikern, när han i sitt laboratorium iakttager ljusets fenomen för att därifrån härleda den allmänna lagen, eller botanisten, då han ordnar de växter, han funnit, i släkten och arter. Historieskrifvaren har närmast att göra, icke med det allmänna, utan med det individuella, med *dessa* bestämda personligheter, *dessa* enskilda tilldragelser; dem söker han först utforska till deras historiska visshet, och därpå sammanfattar han de enskilda dragen till ett helt, för att liksom återställa den förflutna verkligheten i hela dess sammanhang. Men vetenskapen, forskningen förmår ej ensam gifva honom denna verklighet, utan endast stycken, delar däraf, på sin höjd en mosaikbild; och ofta måste historikern nöja sig med en sådan. Skall däraf kunna blifva en historisk tafla, som troget återgifver verkligheten, som uppkallar förgangna tider liksom till nytt lif och griper åskådaren med lifvets och verklighetens makt, så fordras ej blott vetenskap, utan äfven konst; det fordras en åskådning, som fattar det förflutna i en totalbild, en bildningsgåfva, som förmår att utdana denna bild i ordens form. Men en sådan konst är endast några få utvalde förunnad.

• • • •

Så yttrade jag mig om historieskrifningens uppgift vid ett tillfälle,[1] då det var nödvändigt att fatta sig så kort som möjligt, och kortheten kunde då liksom ofta lätt föranleda ofullständighet hos författaren, missförstånd hos läsaren. Detta gäller i synnerhet sista afdelningen af det ofvan återgifna utkastet, den som rör historiens förhållande till andra vetenskaper och till konsten. Må det därför tillåtas mig att tillfoga några förklarande ord — det är så mycket mer i sin ordning, då detta utkast införes i minnesskriften öfver en tänkare, bland hvars förtjänster klarheten i tanke och framställning var en af de mest framstående.

Historieskrifvaren, heter det i det föregående, »har närmast att göra, icke med det allmänna utan med det individuella, med *dessa* bestämda personligheter, *dessa* enskilda tilldragelser». Äfven fysikern, kemisten, biologen utgå naturligtvis från individuella fenomen eller föremål i naturen, men dessa hafva för dem ej något intresse såsom individuella, det är för dem alldeles likgiltigt, om det är *dessa* fakta, *dessa* individer de studera, endast desamma gifva ett riktigt uttryck åt den allmänna lagen eller åt typen och släktet. Det är det allmängiltiga, generella som de söka. Historikern iakttager väl också med intresse, hur de allmänna tidsidéerna i historien kommit till aktualitet i och genom de enskilda människorna, institutionerna och samhällena. Men det är äfven härvid det individuella och konkreta, som utgör det egentliga föremålet för hans studium. Det är en viss nationalitets, en viss stats, en viss människas utveckling historieskrifvaren framställer, det är det personliga lifvet, den mänskliga personlighetens lif och »det såsom personligt lif fattade statslifvet» som är »det högsta i historien».[2]

Men historieskrifvaren kan ej stanna vid den enskilda människans, det enskilda samhällets utveckling, han kan ej förstå någondera rätt, om han ej betraktar dem i deras historiska förhållande till andra individer, andra samhällen. Han måste söka finna sammanhanget emellan de olika individerna och samhällena, mellan historiens växlande företeelser och tilldragelser. Detta sammanhang finner han dock icke på samma väg, som följes i de flesta andra vetenskaper, genom abstraktion från de konkreta momenten, utan genom sammanfattning af dessa moment till ett helt; och då han endast delvis finner detta sammanhang i de historiska källorna och minnesmärkena, måste han, om det skall bli ett verkligt helt, fylla luckorna genom egna kombinationer och slutsatser. Är han nu endast forskare, kan det

[1] Inträdestal i Svenska akademien, tryckt i Akademiens handlingar, LXII, sid. 15.
[2] Jfr C. Y. Sahlin, Hvad är det högsta i historien? sid. 60.

hända honom, att han ej lyckas finna det sammanhang han söker, utan måste nöja sig med de stycken och delar däraf, som forskningen och kritiken gifva vid handen. Ett steg längre kommer han, om han är historieskrifvare i egentligare mening. Han är då utrustad med den kombinationsförmåga, som erfordras för att sammanfoga de särskilda styckena af den historiska verklighet han studerar till ett sammanhängande helt. Men i de flesta fall måste han nöja sig med att, såsom ofvan säges, gifva en mosaikbild däraf, d. v. s. han lyckas väl att sammanfoga styckena till en bild. men denna bild har icke den helgjutenhet, att den troget återgifver verkligheten, att den »uppkallar förgangna tider liksom till nytt lif och griper åskådaren med lifvets och verklighetens makt». För att åstadkomma en bild af detta senare slag behöfver historieskrifvaren ännu en egenskap, den högsta som kan tänkas på detta område. Det är hvad Vilhelm v. Humboldt kallar förmågan att fatta, tillägna sig och i ord återgifva »idéerna» i historien. Hvad Humboldt härom säger i sin skrift »Über die Aufgabe des Geschichtschreibers», är så sant och riktigt och tilllika så besläktadt med Boströms uppfattning, att det må tillatas mig här erinra därom.*

Man må icke föreställa sig, att Humboldt med ofvannämnda uttryck åsyftar något slags filosofisk eller poetisk behandling af historien, eller att han med idéer menar några förutfattade begrepp, efter hvilka historien skall bedömas och konstrueras. Han eftergifver ingenting af den noggranna forskning, den grundliga kritik, som måste ligga till grund för all historieskrifning. Men han menar, att, ifall forskningen och kritiken äro af rätta slaget, om historieskrifvarens förmåga är af högre ordning, förstar han att genom händelsernas yttre skal tränga fram till själfva kärnan, den högre ideella sanningen i historien, eller kanske rättare, i och genom forskningen, kritiken och bearbetningen träder denna sanning fram för hans själ, ifall han äger den mottaglighet, den kongenialitet som erfordras. Sedan han på detta sätt tillägnat sig idéerna i historien, blifva dessa idéer i sin ordning den norm, det uppfattningssätt, den åskadning, som lägges till grund för hans reproduktion af den historiska verkligheten.

Frågar man nu, hvad Humboldt menar med dessa idéer, så måste man först tillse, huru de framträda och verka i historien. Det är ej möjligt att förklara allt i den historiska utvecklingen ur mekaniska och fysiologiska lagar, såsom den vanliga evolutions-

* Jfr härom C. T. Odhner, Om möjligheten af historiens filosofi (i Upsala univ årsskrift 1862), s. 51; L. Erhardt i Sybels Historische Zeitschrift, Neue Folge XIX, ss. 385 ff.

teorien vill. Esomoftast framträder i historien en »riktning», en tendens, som »i början osynlig men småningom märkbar och slutligen oemotståndlig griper människorna på olika orter och under olika omständigheter». Humboldt åsyftar härmed utan tvifvel sådana företeelser som t. ex. korstågsrörelsen, reformationen, nationalitetsprincipen. Väl kan man i sådana fall uppvisa en mängd bidragande orsaker, en öfvergång från det ofullkomliga till det fullkomligare, men just den första impulsen, »den första gnistans frambrytande» kan ej förklaras utan antagande af en ideell kraft. Ännu tydligare visar sig detta i den kraftutveckling, som framträder hos stora historiska personligheter eller hela folk, i hvad man öfver hufvud kallar genialitet vare sig hos enskilda eller nationer. Hvad mänsklighetens stormän, tänkare och konstnärer, statsmän och hjältar, ha varit och verkat, hvad ett folk sådant som det grekiska i forntiden, det franska, engelska eller tyska i nyare tiden har uträttat vare sig i enskilda moment af sitt lif eller i det hela, det skall man förgäfves söka förklara på den naturliga evolutionens väg. Om man så än lyckas förklara allt annat, återstår alltid ett obekant x, det är just hvad som härvid är hufvudsaken, själfva karakteren, det nya, det egendomliga och individuella hos den enskilde eller folket. Detta är ett moment, som, om jag får begagna en liknelse, är inskjutet i tidsserien från den osinnliga, ideella världen, det är enligt Humboldts uttryck en i ändligheten utplanterad idée; därifrån kommer det stora och geniala, det epokgörande, det lifgifvande i historien.

Det är samma ideala moment, som ger lif åt den historiska framställningen. Det måste, om än i ofullkomlig form, finnas i all framställning, som vill förtjäna namn af historisk, ty hvad vore det t. ex. för en biograf, som ej i någon mån uppfattat den tecknade personens väsen och karakter, hvad vore det för en statshistoria eller del däraf, hvars författare ej i någon mån förstått det folks eller den tids anda, som han beskrifver? Men i sin högsta form förekommer det endast hos de stora, geniala historieskrifvarne. Endast dem har det varit förunnadt att tränga till det innersta väsendet, anden, idéen hos de personligheter och folk de skildra, att uppfatta dem i en konkret åskådning och att gifva en lefvande bild af denna åskådning i ordens form.

Det är här, i historieskrifningens högsta yttringar, som historiens frändskap med konsten träder i dagen. Konstnären liksom historieskrifvaren har att gifva en bild, så åskådlig och lefvande som möjligt af verkligheten, och han måste för att kunna göra detta fatta verkligheten ej blott i dess yttre former, utan äfven i dess ideella innebörd. Men det är den väsentliga skillnaden, att

medan konstnären tillägnar sig det ideella i verkligheten med full frihet, är åter historieskrifvaren strängt bunden vid det historiska stoffet och får icke följa idéen längre, än tillgängliga källor gifva vid handen. Samma begränsning har historieskrifvaren, samma frihet konstnären, när de gå att i det yttre gifva form at idéen. En annan olikhet ligger däri, att den yttre gestalten alltid har för konstnären en större betydelse än för historieskrifvaren. Äfven denne har visserligen att sträfva efter en konstnärlig gruppering af ämnet, en formell fulländning af stilen, men hufvudsaken för honom blir dock uppfattningssättets inre sanning och djup, och den stilistiska form han ger åt sin framställning kan vara ganska enkel, den kan umbära alla yttre prydnader, allenast den är ett troget uttryck för tanken, framställer tilldragelserna i det rätta sammanhanget och, framför allt, vet att reproducera det lif och den anda, som tillhörde den skildrade tiden. Hvilka stora resultat historieskrifvaren kan vinna med enkla medel, det visa bäst bland forntidens författare Thucydides och Tacitus, bland nutidens Ranke och Geijer, d. v. s. de historieskrifvare som måhända i högre grad än några andra ha med forskningens och kritikens grundlighet förenat den framställningskonst, den ideala askådning och den siareblick, som äro geniets kännemärken.

OM FILOSOFIENS METOD ENLIGT BOSTRÖMS ÅSIKT

AF

CARL YNGVE SAHLIN.

I Svenska litteraturföreningens tidning, årg. 1834, n:r 10 och 11, har en af Bengt Jacobsson Bergquist utgifven del af en afhandling om förnuft och uppenbarelse blifvit recenserad af Boström. Ur denna recension anföra vi såsom inledning till vår redogörelse för Boströms åsikt om filosofiens metod följande stycke.

»Om en författare skall framställa en *vetenskap om ett föremål*, så innebär detta, att han skall framställa en *ordnad sammanfattning af kunskaper*, d. ä. af sanna omdömen eller satser, genom hvilka han (mer eller mindre fullständigt) tillkännager, hvilka bestämningar föremålet har, eller m. a. o. hvad eller hurudant det är. Dessa omdömen eller satser kunna hänföras till trenne slag: 1) Självklara, hvilka i allmänhet äro *kända* och genom sin egen beskaffenhet icke behöfva något bevis, men hvilka dock böra anföras, så vidt detta är nödvändigt, om läsaren skall kunna med lätthet inse sanningen af de öfriga. 2) Icke-självklara, men likväl redan kända och erkända, och hvilka därför, väl icke genom sin egen beskaffenhet, men för den bildnings skull, som med skäl förutsättes hos läsaren, kunna betraktas och behandlas på samma sätt som de föregående. 3) Hvarken självklara eller redan kända och erkända, men bestämda att blifva det senare, d. ä. att framställas och bevisas genom författarens åtgärd, hvilken icke rätteligen får hafva ett annat hufvudsyftemål. Så vida nämligen författaren icke vill antingen blott säga för läsaren, hvad denne redan vet, eller blott genom fantasiens sysselsättande roa honom, eller blott berätta för honom sagor och historier, eller ändtligen utgifva sina satser för gudomliga ingifvelser, hvilka böra tros utan bevis, så måste han framställa sina satser af det tredje slaget så fullständiga och så ordnade i förhållande till dem, som äro af det första och andra, att sanningen af de förra kan med

lätthet inses utur sanningen af de senare. Men detta och ingenting annat bör man förstå med sanningars *bevisning*, och denna är, såsom man lätt finner, väsentlig och nödvändig icke blott vid den eller den vetenskapens framställning utan vid allas utan undantag. När frågan är om de strängt *rationella*, hvilkas föremål ej kunna egentligen försinnligas, visar sig detta uppenbart; men äfven i anseende till de *empiriska* gäller i själfva verket samma fordran; ty äfven där måste man gå ifrån det allmännare och bekantare till det speciellare och obekantare — så framt afsikten är att *undervisa*. Hvad vetenskapsföremålets *åskådlighet* eller åskådning beträffar, så ger denna visserligen en större lätthet att föreställa sig det, som säges därom, och äfven en större lätthet att åtnöja sig med *historia* och *tro* i stället för med *vetenskap* och *insikt*, men i och för sig själf *bevisar* den ingenting. Det *sanna vetat*, likasom det sanna varat, ligger aldrig i åskådningarne utan alltid i tankarne eller begreppen; detta *bevisade* redan Plato tillräckligt. Eller äro ej t. ex. de på taflan uppritade eller uti inbillningen föreställda geometriska figurerna *åskådliga?* Men hvilken geometer anses eller anser sig hafva framställt sin *vetenskap*, då han blott uppritat figurerna och *berättat* om dem, huru de äro beskaffade. Fordras icke tillika, att han framställt sina satser sa fullständiga och så ordnade, att den enas sanning kan inses utur den andras. Om för öfrigt förf. med den stränga logiska bevisningen in abstracto menar den framställningsform, som begagnas t. ex. af Euklides, så är denna likasa litet väsentlig för matematiken som för någon annan vetenskap. Den kan med fördel begagnas för vissa särskilda ändamal, men i allmänhet är den mera menlig än nyttig för insikten i det sanna.»

Det anförda handlar om vetenskapsmannen sasom framställande sin vetenskap för andra. Men äfven för hans eget medvetande utveckla sig vetenskapsföremålets bestämningar i och genom omdömen eller satser, och om dessas sanning och ordning gäller hufvudsakligen detsamma som det om de för andra framställda omdömena eller satserna utsagda.

De sålunda uppställda hufvudmomenten i förfarandet vid vetenskaplig insikts vinnande och meddelande äro följande. Det finnes något självklart i det mänskliga vetandet och en ordning i den fortgång, genom hvilken man kommer till insikt i de icke-självklara omdömenas eller satsernas sanning. Man går ut från det självklara och fortgår sedermera fran det allmännare till det speciellare, och vinner i bestämd ordningsföljd insikt i sanningen af det ena speciellare omdömet efter det andra. Den härigenom gifna bevisningen är den enda, som kan gifvas. Betraktelsen och

behandlingen af de självklara och de redan kända och erkända omdömena eller satserna skiljer sig från den bevisning, genom hvilken man kommer till insikt i de ännu mindre klaras och bekantas sanning. Det finnes en skillnad mellan de strängt rationella vetenskaperna och de empiriska. Det resultat, som den vetenskapliga verksamheten åsyftar, är en ordnad sammanfattning af kunskaper. Det, som i och genom dessa kunskaper fattas, är tankar eller begrepp.

Att göra reda för det sätt, hvarpå Boström närmare bestämt de nu framställda momenten i den vetenskapliga verksamheten med afseende på filosofien och dess metod samt angifvit deras grunder, är vår uppgift.

Vi måste förutsätta, att Boströms rationellt idealistiska åsikt i sina grunddrag är känd, och vi anföra endast sådana hans lärosatser, som stå i nära sammanhang med vår uppgift.

Då Boström skiljer mellan filosofien i och för sig själf och filosofien i och för oss eller människans filosofi, hafva vi att framhålla, att vi, då vi tala om filosofiens metod, endast åsyfta människans filosofi. Med filosofien i och för sig själf förstår Boström det till formen och innehållet absolut fullkomliga vetandet, hvilket ej kan vara annat än Guds eget allvetande. Detta vetande har icke formen af verksamhet. Men utan verksamhet finnes det icke någon metod. Med metod menas alltid ett planmässigt verksamhetssätt, och med vetenskaplig och särskildt filosofisk metod förstå vi ett systematiskt verksamhetssätt eller en systematisk verksamhets form. Enligt Boström är människans filosofi visserligen samma vetande som Guds, men med de negationer eller inskränkningar och ofullkomligheter, som följa af människans ändlighet i förhållande till Guds oändlighet. Till människans ofullkomlighet hör, att hon i sin närvarande lifsform är en lefvande verksamhet eller ett verksamt lif. Därför har äfven människans filosofi formen af verksamhet. Men då människans verksamhet är en självutveckling af hennes ursprungliga innehåll och i allmänhet åsyftar hennes fullkomligare klarhet eller självmedvetenhet äfvensom hennes fullkomligare harmoni eller samstämmighet, och då hennes filosofi är samma vetande som Guds, fastän med inskränkningar, så är hennes verksamhet, så vida som hon är filosofisk, äfven systematisk, om ock icke ett absolut fullkomligt system, hvilket endast filosofien i och för sig kan vara.*

* Vi hänvisa för denna framställning och för den följande, där icke särskildt citat gifves, till Boströms Grundlinier till philosophiska statslärans propædevtik, hvilken både är särskildt utgifven och finnes införd i Skrifter af Christopher Jacob Boström utgifna af H. Edfeldt, Upsala 1883.

För vårt ändamål behöfva vi nagot närmare taga i betraktande det mänskliga medvetandets innehåll och den verksamhet, genom hvilket detta innehåll utvecklas.

Det mänskliga medvetandets innehåll utgöres enligt Boström af förnimmelser. Förnimmas och vara äro identiska och likasa förnimmelsen och det förnumna, om ock de olika uttrycken angifva nagon olikhet i betraktelsesättet. Det förnumna är bestämning hos det förnimmande väsendet. Det, som är bestämning hos ett väsende, måste vara något i och för sig självt. I sin sanning äro bestämningarne hos människan i och för sig förnuftiga väsenden eller personer i likhet med henne själf. Alla ändliga väsenden äro Guds, det oändliga väsendets, idéer eller till innehall och form fullkomliga förnimmelser. Såsom sadana utgöra de ett system, i hvilket hvarje moment både är bestämdt af alla andra och självt bestämmer dem. Angående idéernas fullkomlighet säger Boström i sin år 1860 utgifna stridsskrift mot J. J. Borelius: Gud »måste tänka henne (en viss idé) i hela hennes bestämdhet eller i alla hennes förhållanden till de öfriga och till sig själf .... Pa sådant sätt tänkt är hon nu absolut fullkomlig inom sig själf; ty nagonting vidare kan omöjligen tänkas om henne, och någonting mera än detta kan hon ej vara. Hon är med andra ord absolut fullkomlig såsom idé eller tänkt, och sasom denna idéen och icke nagon annan. Men detta innebär icke, att hon till innehallet skall vara lika fullkomlig med hela systemet eller lika fullkomlig med hvarje annan idé, ty detta är en helt annan synpunkt för hennes betraktande.»[1] Till innehållet är hvarje idé mer eller mindre fullkomlig allt eftersom den har flera eller färre andra idéer till sina positiva bestämningar, och af två idéer hvilka som helst ingar alltid den ena såsom positiv bestämning i den andra. Människan förnimmer i likhet med hvarje annat ändligt förnuftigt väsende Gud och hans idévärld, ehuru ofullkomligt. Men likasom Guds förnimmelser äro fullkomligt identiska med det förnumnas eget absolut sanna vara», likaså »gäller om människan, att hennes förnimmelser ock äro identiska med det i och för henne varande. Ty äfven hon kan ej komma utom eller utanför självmedvetandet.»

»Den sinnliga verkligheten är visserligen ej falsk, sa vida den icke tages för annat, än hvad den är; men den blir det, när den betraktas såsom den enda sanna verkligheten, d. v. s. sasom annat än människans värld och förnimmelsesätt.»[2] Alla människans förnimmelser äro former af hennes självmedvetande och utgöra därigenom ett om ock ofullkomligt system, men i hennes varld finnes

[1] Se nämnda stridsskrift sid. 58
[2] A. st. sid. 69

äfven motsats, hvilket »kommer sig däraf, att den är ett resultat för oss af tvenne särskilda faktorer, nämligen af en positiv — den ursprungliga ideella verkligheten, och af en negativ — vår mänskliga och ofullkomliga uppfattning af denna». * Människan förnimmer då äfven dessa båda motsatta faktorer och skiljer i sitt förnimmande det förnuftiga innehållet ifrån det sinnliga. De mänskliga förnimmelsernas identitet med det i och för människan varande är en nödvändig förutsättning för all hennes kunskap, och deras systematiska form en lika nödvändig förutsättning för ett systematiskt vetande. Urskiljandet af det förnuftiga innehållet från det sinnliga utgör åter den nödvändiga förutsättningen för all sann kunskap, all sådan kunskap, i hvilken något varande af människan fattas såsom det är i och för Gud, såsom väsende och icke såsom fenomen. Utan ett systematiskt vetande finnes ingen vetenskaplig metod, och utan ett rationellt vetande, ett vetande om väsendet, finnes det ingen filosofisk vetenskap och ingen filosofisk metod.

I sin närvarande lifsform är människan en lefvande verksamhet eller ett verksamt lif. I all verksamhet ingår förändring, och det kan därför sättas i fråga, huruvida formen af verksamhet medgifver något vetande. Möjligheten däraf beror enligt Boström på verksamhetens lagbundenhet och ändamålsenlighet.

Till formen består människans verksamhet i ett kontinuerligt reflekterande, hvilket innebär 1) ett kontinuerligt förnimmande och 2) ett kontinuerligt öfvergående från den ena förnimmelsen till den andra, bäggedera med en större eller mindre grad af aktivitet eller självverksamhet. Närmare bestämdt genom innehållet kan reflekterandet vara antingen ett öfvergående från en konkretare, innehållsrikare förnimmelse till en abstraktare och mindre innehållsrik, i hvilket fall det visar sig såsom (positivt) abstraherande, eller tvärt om, i hvilket fall det visar sig såsom (positivt) determinerande. Genom det förra blifver en del af människans innehåll klarare och mera inre och närvarande, och hon själf får därigenom ett högre eller egentligare självmedvetande. Genom det senare åter öfvergår det förut partiellt abstraktare, klarare och inre innehållet till ett mera innehållsrikt, dunklare och yttre; genom hvilken öfvergång det öfriga yttre delvis förändras till öfverensstämmelse med det inre och människan själf blifver mera samstämmig och fri. Genom denna redogörelse för verksamheten är relativiteten af den i henne liggande förändringen uppvisad. Däraf följer möjligheten af hennes relativa lagbestämdhet.

* A. st. sidd. 52 o. 53.

I sin afhandling: »Satser om lag och lagstiftning» har Boström gifvit en utredning af lagens begrepp. Lag hänföres alltid till verksamhet. Verksamheten bestämmes af lagen. Man tänker sig den lagbestämda verksamheten såsom ett väsendes verksamhet. Väsendets verksamhet är ingenting annat än själfva det verksamma väsendet, betraktadt såsom blott sådant eller blott med afseende därpå, att det är verksamt. Hvarje verksamt väsende är ändligt och föränderligt. Hos hvarje sådant väsende finnes någonting, som, i och för sig självt taget, är nödvändigt i den mening, att det är konstant och oföränderligt. Detta konstanta och nödvändiga kan icke bestämmas af det hos väsendet växlande och tillfälliga, och då dessa båda faktorer, såsom tillhörande ett och samma väsende, icke kunna vara alldeles oförenliga, måste det konstanta och nödvändiga bestämma och reglera det hos väsendet växlande och tillfälliga. I följd häraf är således en lag ett ändligt och föränderligt väsendes i sig själf konstanta och nödvändiga bestämdhet, tänkt såsom bestämmande och reglerande det hos väsendet växlande och tillfälliga samt därigenom äfven bestämmande och reglerande själfva väsendet i det hela. Ett väsendes konstanta och nödvändiga bestämdhet är dess begrepp eller natur, och däraf följer, att intet väsende kan hafva sin lag utom sig eller emottaga och lyda annan lag än sin egen.*

Hvad som med afseende på nyss angifna förhållande kallas lag kallas med afseende på verksamheten, betraktad såsom utveckling, ändamål. All den rörelse och förändring, som inom vår värld förekommer, är, i sin helhet betraktad, en utveckling, nämligen i och för oss af oss själfva och af det osinnliga innehåll, som ursprungligen bestämmer vårt medvetande. Detta innehall är hela den osinnliga världen, som människan har ursprungligen gifven i sin förnuftiga ande, och det är äfven grunden till människans verksamhet. Därför är det för henne lika omöjligt att hafva sitt ändamål utom sig eller emottaga och åsyfta något annat ändamål än sitt eget, som det är att med afseende på lagen göra något sadant.

Då människan kommit till en viss utvecklingsgrad, kan hon taga sin blifvande verksamhet och utveckling i betraktande och för sig stifta lag och rikta sig på ett ändamål och därigenom bestämma verksamhetens och utvecklingens beskaffenhet till konstant form eller lagbestämdhet och till ändamalsenlighet och likaså till förnuftighet. Gör hon detta, så blifver hennes afsiktliga verksamhet systematisk, om ock blott relativt. Bestämmer hon pa

* Boströms skrifter I, sidd. 361—370.

sådant sätt sin högsta teoretiska verksamhet, tänkandet, så framträder detta för henne i sin systematiska form, och denna form är det, som vi kalla vetenskaplig metod. Sker detta endast med afseende på tänkandets lagbestämdhet och ändamålsenlighet, vinnes väl vetenskaplig form och metod, men först då afseende fästes vid förnuftigheten, vinnes rationell eller filosofisk form och metod.

Af den nu gifna framställningen framgår först och främst, att tänkandet icke är något annat än den tänkande människan eller det mänskliga förståndet, så vidt man icke fäster sig vid någon annan bestämning hos dem än just denna. Vidare är det gifvet, att tänkandet hos människan har formen af verksamhet, och att denna verksamhet är lagbestämd och är en utveckling. Härmed står det i nödvändigt sammanhang, att det är den tänkande människans eller hennes förstånds konstanta och nödvändiga bestämdhet, som bestämmer och reglerar tankeverksamheten, samt att det, som genom henne utvecklas, är tänkandets eller förståndets funktioner, hvilka äro tankar eller begrepp. Slutligen är det tydligt, att, så vida tänkandet är människans högsta teoretiska verksamhet, det så väl både i sin lag och i sitt ändamål är i sträng mening identiskt med människans eget begrepp eller sanna väsende, som ock i förhållande till de lägre formerna af teoretisk verksamhet är den konstanta och nödvändiga bestämdhet, som bestämmer och reglerar dessa, och den högre form af förnimmande, till hvilken de i sin utveckling syfta. I strängaste mening måste hvad som är sagdt om tänkandet i allmänhet gälla om det rationella tänkandet.

Till de förut angifna bestämningarne hafva vi att lägga ännu en, nämligen den, att tänkandets lag är en teoretisk lag. Därmed menas, att människan icke kan vara tänkande utan att följa tänkandets lag. Väl kan hon bestämma beskaffenheten af sin teoretiska verksamhet på sådant sätt, att hon inom vissa gränser kan afgöra, huruvida hon skall tänka eller icke, men tänker hon verkligen, så följer hon ock med nödvändighet tänkandets lag. På samma sätt förhåller det sig ock med de genom tänkandet för människans medvetande gifna funktionerna, tankarne eller begreppen. Äro de tankar eller begrepp, så äro de ock klara och tydliga förnimmelser och såsom sådana i och för sig oföränderliga, fastän människans förhållande till dem kan förändras, så att hon än har dem aktuella för sitt medvetande, än mer eller mindre potentiella och följaktligen äfven dunkla.

Efter att sålunda hafva angifvit den vetenskapliga och särskildt den filosofiska metodens begrepp och visat dess väsentlighet genom dess förhållande till människans konstanta bestämd-

het och ändamal, betraktade från sin teoretiska sida, vända vi oss till de särskilda moment, som inledningsvis framställts såsom utmärkande för den vetenskapliga behandlingen af ett kunskapsföremal.

Vi hafva då att först taga i betraktande de självklara satserna. I en viss mening gifves det icke mer än ett enda begrepp, som är självklart eller klart och tydligt i och genom sig själft, nämligen det rena självmedvetandet, om hvilket det heter, att det såsom absolut enkelt antingen alls icke fattas eller ock fattas sant och fullkomligt.[1] Om alla andra begrepp gäller det, att de för att fattas klart och tydligt förutsätta åtminstone något annat begrepp. Men en relativ självklarhet kan tydligen tillkomma andra mycket enkla begrepp och de satser eller omdömen, i hvilka dessa såsom bestämningar tilläggas ett kunskapsföremal. I det filosofiska systemet måste det dock fasthållas, att det rena självmedvetandet såsom det enda absolut enkla begreppet äfven är det enda självklara. Genom återgangen till detta enkla begrepp uppfyller filosofien den fordran af omedelbar visshet, som måste ställas på vetenskapens princip.

Sin åsikt om den ställning, som det rena självmedvetandet intager i det filosofiska systemet, angifver Boström genom redogörelse för det allmänna schemat af ett jag. I detta har man att urskilja 1) det rena (obestämda) självmedvetandet — thesis, 2) förnimmelsen (det på något visst sätt bestämda självmedvetandet) och självförnimmelsen (det blott genom motsättningen mot förnimmelsen bestämda självmedvetandet) — antithesis, 3) jaget eller den förnimmande själf — synthesis eller enheten af de tvenne momenten i antitesen. I sammanhang med denna redogörelse bör det framhållas, att självförnimmelsen atföljer alla förnimmelser utan allt undantag.[2] De sålunda angifna momenten i jagets allmänna schema utvisa å ena sidan hvad det är, som genom abstraktion lämnas ur sikte, då man atergår till det rena självmedvetandet, och å andra sidan, hvilka de bestämningar äro, till hvilka man fortgår, då man till utgangspunkt tager det rena självmedvetandet och har att determinera detta.

För utredning af frågan om det självklara i det mänskliga vetandet måste man äfven taga i betraktande begreppets förhållande till sina bestämningar. Det, som i detta hänseende kommer i fråga, är, om begreppet är en totalitet af bestämningar, eller om det såsom enhet är atskildt från sina bestämningar, samt i senare fallet, huru det såsom enhet fattas.

[1] Boströms skrifter I, sid 220

[2] Stridsskr. mot Borelius sid. 66.

Angående denna fråga anföra vi följande uttalande af Boström. »Kunde enheten tillkomma eller tilläggas till de öfriga bestämningarne, så vore ju också han själf en bestämning, och han utgjorde då tillsammans med de öfriga just den totalitet af bestämningar, från hvilken begreppet . . . . . . ännu alltid är åtskildt. Hvad (Boström) har sagt . . . . . , det är, att intet begrepp kan fattas fullständigt genom något annat än sig själf, och att följaktligen hvad det är utöfver alla bestämningarne tillsammans är — just det själf. — För att fatta tydligt och klart t. ex. begreppet triangel måste visserligen vi människor såsom ändliga successivt genomlöpa alla dess positiva (och, så vidt nödigt är, äfven dess negativa) bestämningar samt utsäga dessa efter hvarandra om begreppet såsom deras gemensamma subjekt. Men när alla de omdömen, i hvilka predikatet är någonting annat än subjektet, äro uttömda, återstår ännu det identiska omdömet: triangeln är triangeln, och endast detta utsäger fullständigt, hvad han är. Med andra ord vill detta säga, att intet begrepp, intet väsende, ingen perception kan fattas fullständigt och absolut tydligt och klart genom ett blott discursivt tänkande såsom det mänskliga, utan endast genom ett tidlöst och intuitivt tänkande såsom det gudomliga. Vilja vi människor närma oss till det senare, såsom vi ofta göra och måste göra, då blotta ordet eller benämningen utsäges, så nödgas vi för tillfället åtnöja oss med en relativt lägre grad af klarhet och tydlighet och med det medvetandet, att vi (genom discursivt tänkande) kunne förhöja klarheten och tydligheten, när och så vidt vi behöfva det.» *

Det svar, som sålunda är gifvet på frågan om begreppets enhet, är, att denna är skild från totaliteten af dess bestämningar. På frågan, huru enheten eller själfva begreppet förnimmes, svaras, att det endast med en relativt lägre grad af klarhet kan förnimmas genom ett blott diskursivt tänkande såsom det mänskliga. Med denna relativt lägre grad af klarhet och tydlighet förnimmes det dock genom det mänskliga tänkandet, och då denna, ehuru den icke kan uppnås utan tänkande af begreppsbestämningarne, likväl icke är gifven af dem, måste den vara det genom begreppets egen klarhet, således genom dess självklarhet. Betydelsen af detta svar för filosofiens metod ligger däri, att på grund af detsamma det filosofiska tänkandet icke består i bildande af begrepp genom sammanbindning af många bestämningar till en totalitet, ej heller i uppvisande af något slags process, genom hvilken en sådan sammanbindning skulle komma till stånd, utan utvecklar eller fram-

* A. st. sidd. 44 o. 45.

ställer för det mänskliga medvetandet dess ursprungliga konkreta innehåll. Självklarheten af sådana omdömen som »triangeln är triangeln» röjer sig i formellt hänseende däri, att de äro identiska omdömen.

Ehuru man icke får förbise de båda nu framställda formerna af relativ självklarhet, måste det dock fasthållas, att det icke finnes mer än ett enda i strängaste mening självklart begrepp, nämligen självmedvetandet.

De omdömen eller satser, som i en eller annan mening äro självklara, behöfva såsom sådana för att inses vara sanna endast med en viss intensitet framhållas för medvetandet. Från dem kan man sedermera leda sig till insikt i mera innehållsrika omdömens sanning.

Vi komma nu till frågan om de icke självklara, men redan kända och erkända omdömena. Likasom människan för att kunna fatta ett begrepp såsom ett helt, hvars bestämningar hon urskilt, måste åtnöja sig med en något lägre grad af klarhet och tydlighet, så måste hon äfven, då hon vill sammanhålla en mångfald af kända och erkända omdömen, åtnöja sig med en något mindre klar och tydlig insikt i deras sanning. Men å andra sidan kan hon äfven hafva det medvetandet, att hon (genom diskursivt tänkande) kan förhöja klarheten och tydligheten i denna insikt, när och så vidt hon behöfver det. Om de sammanhållna kända och erkända omdömena en gång blifvit genom diskursivt tänkande med full klarhet och tydlighet fattade, så hafva de äfven fattats icke blott hvart för sig utan äfven i sin logiska ordningsföljd. I denna ordningsföljd utgår man från det självklara, det rena självmedvetandet, och från detta fortgår man till det speciella, hvarvid i hvarje fall det allmännare tjänar såsom bevisningsgrund för det speciellare. Det allmännare ingår såsom väsentlig bestämning i det speciellares innehåll och måste först fattas fullt klart och tydligt, innan det speciellare kan fattas med full klarhet och tydlighet. Men för det allmännare är det lika väsentligt att vara bestämning hos det speciellare, som det är för det speciellare att hafva det allmännare till sin bestämning. Det allmännare kan icke heller fullständigt fattas, utan att tänkas äfven med afseende på sin egenskap af bestämning hos det speciellare. Därför är hvarje begreppsbestämning systematisk. Det är väsentligt för henne att höra till ett system. Därför hafva äfven de omdömen, i hvilka begreppsbestämningar tänkas såsom bestämningar hos begrepp, en systematisk ordning och ett systematiskt sammanhang. Det hela, som utgöres af många sådana omdömen, har följaktligen systematisk

form. Om nu ett sådant helt är gifvet i medvetandet, och om det är fattadt med den grad af makt öfver innehållet, som förutsättes för medvetandet att, när så behöfves, kunna höja de särskilda omdömena till högre grad af klarhet och tydlighet, än de sammanhållna till ett helt kunna äga, så blifver det diskursiva tänkande, genom hvilket de vinna den högre graden af klarhet och tydlighet, ett relativt rent tänkande. Detta tänkandes verksamhetsform eller metod bestämmes så fullständigt som möjligt af tänkandets lag eller, om man fäster sig vid de särskilda hufvudmomenterna i denna lag, af tankelagarna.

Man kan utvidga kretsen af redan kända och erkända omdömen till så stor omfattning, att de komma att utgöra ett mer eller mindre fullständigt filosofiskt system. Om ett sådant system blifvit genomtänkt, och den, som tänkt det, har medvetandet att kunna, när så behöfves, höja dess särskilda momenter till full klarhet och tydlighet genom diskursivt tänkande, så gäller om detta system hvad som förut blifvit sagdt i allmänhet om en till ett helt sammanhållen mångfald af redan kända och erkända omdömen. Därom gäller äfven hvad som förut är sagdt om hvarje begrepp såsom enhet och om dess bestämningar. Detta system är ett begrepp om den sanna verkligheten och såsom sådant en enhet, som icke kan fattas fullständigt genom något annat än sig själf. Men för att fatta detta begrepp klart och tydligt måste man successivt genomlöpa dess bestämningar. Det är genom omdömen, som de särskilda bestämningarna successivt framträda för medvetandet. Ju mera genomtänkt det filosofiska systemet är, desto fullständigare är det verksamma tänkande, genom hvilket de särskilda bestämningarna höjas till klarhet och tydlighet, till sin verksamhetsform eller metod bestämdt af tänkandets lag eller tankelagarna. Fortgången i detta tänkande är då en oafbruten bevisning, som utgår från det allmännare och självklara och alltjämt genom ett allmännare kommer till klarhet och tydlighet i det speciellare. Bevisningen fortgår oafbrutet inom tänkandets eget område, emedan de särskilda momenterna redan förut hafva höjts till tankar eller begrepp och hållits så mycket uppe, att de såsom sådana i sin logiska ordningsföljd kunna å nyo framkallas för medvetandet. Om man betraktar dessa momenter såsom omdömen, så har redan förut insikt i dessa omdömens sanning vunnits och hållits så mycket uppe, att de i sin logiska ordningsföljd å nyo framträda för medvetandet såsom sanna omdömen. Häraf framgår att filosofiens metod såsom formen för den tankeverksamhet, genom hvilken de särskilda momenterna i det redan utvecklade filosofiska systemet höjas till klarhet och tydlighet för medvetandet, är den bestämd-

het, som gifves åt denna tankeverksamhet af tänkandets lag eller tankelagarna.*

Till belysning af frågan om den form af tankeverksamhet, som nu varit föremål för vår framställning, fa vi göra användning af ett exempel på system, som af Boström ofta begagnades. Om man tänker sig ett visst tal, t. ex. talet 1,000, så behöfves det visserligen, när någon skall lära sig räkna till detta tal och således att fatta de särskilda tal, som ingå däri, hvart för sig och alla i deras aritmetiska ordningsföljd, en föregaende utveckling till klarhet och tydlighet för medvetandet af dessa tal och deras ordning. Men sedan man lärt sig räkna till 1,000 och fortfarande kan göra det, kan man utan någon föregående utveckling i och genom blotta räknandet framkalla för medvetandet med full klarhet de särskilda ifragavarande talen, ett eller flera, och med detsamma hvarje tals plats i systemet. Verksamheten faller sålunda inom räknandets eget område. Pa samma sätt ligger den verksamhet, genom hvilken förut kända och erkända omdömen eller klart och tydligt fattade bestämningar i det filosofiska systemet under förut angifna förutsättningar å nyo höjas till klarhet och tydlighet eller bevisas, inom tänkandets eget område.

Till redogörelsen för filosofiens metod hör icke blott uppvisandet af metoden för den verksamhet, genom hvilken det redan utvecklade filosofiska systemet i sina moment å nyo höjes till klarhet och tydlighet. Äfven den verksamhet, genom hvilken människan utvecklar sig till filosofiskt vetande, maste tagas i betraktande. Vi komma därför till fragan om det tredje slaget af de inledningsvis angifna omdömena, nämligen de omdömen, som hvarken äro självklara eller redan kända och erkända, men bestämda att blifva det senare, d. ä. att framställas och bevisas.

I allmänhet kan det sägas, att den utveckling, som nu är i fråga, har formen af hvad som förut betecknats sasom (positivt) abstraherande eller det reflekterande, som är ett öfvergaende fran en konkretare förnimmelse till en abstraktare. Genom ett sadant abstraherande blifver, sasom äfven förut är sagdt, en del af människans innehall klarare och mera inre och närvarande, och hon själf far därigenom ett högre eller egentligare självmedvetande. Visserligen har hon i hvarje moment af sin självutveckling hela den oändliga mångfalden af sina förnimmelser eller bestämningar pa visst sätt närvarande i sitt medvetande, men hon maste dock i hvarje sin funktion öfvervägande reflektera pa en del af dessa. Närmare bestämd är den utveckling, genom hvilken människan

* Angående läran om tankelagarna får förf. hänvisa till en af honom utgifven afhandling, Om grundformerna i logiken, Ups. 1883—84

kommer till klart och tydligt förnimmande af det förut dunkla och otydliga och därigenom vidgar området af sina kända och erkända omdömen, den öfvergång, genom hvilken hon fortgår från föreställningar till begrepp. Denna öfvergång sker därigenom, att vi öfvervägande fästa oss vid den ena efter den andra af det individuellas generella och mindre innehållsrika bestämningar samt uti och genom dessa göra oss reda för hvad det af dem bestämda är. Efter den bestämning, på hvilken vi i hvarje fall öfvervägande reflektera, benämna vi det af henne bestämda kunskapsföremålet.

Af det ofvan anförda visar sig att den utveckling, genom hvilken människan vinner klarhet och tydlighet i sitt förnimmande, alltid går utifrån och inåt d. v. s. från det relativt mera konkreta och dunkla och yttre till det relativt mera abstrakta och klara och inre. Detta gäller icke blott vid utvecklingen af ett begrepp för sig taget, utan äfven när man vill närmare bestämma eller determinera ett visst allmänt (abstrakt) begrepp, d. v. s. när man har kommit till en viss klar och tydlig (abstrakt) förnimmelse och från denna vill öfvergå till en annan af samma slag, hvilken är relativt mera konkret eller bestämd (från genus till species). Man kan nämligen ej heller då vinna sitt ändamål på annat sätt, än att man å nyo vänder sig till det konkretare innehåll, från hvilket man genom abstraherande redan har utvecklat den förra förnimmelsen, och ifrån detta innehåll genom samma förfarande äfvenledes utvecklar den senare.

Den utveckling, genom hvilken vi komma till ett ordnadt helt af kunskaper eller en vetenskap, är följaktligen en alltjämt fortgående analys af vetenskapens föremål. Genom denna analys utvecklas först ett allmännaste begrepp, vetenskapens princip, och därefter speciellare begrepp. Grunden till hela fortgången och utvecklingen är människans eget ursprungliga väsende. Detta hennes ursprungliga väsendes innehåll är i och för sig de förnuftiga väsendenas system, och äfven i och för människan är det ett system, om ock blott relativt. Däraf kommer att i och genom den fortgående analysen af det mänskliga medvetandets innehåll de särskilda bestämningarna utvecklas i en systematisk ordning. I denna ordningsföljd framträda allt mer och mer speciella begrepp för medvetandet, och hvarje speciellare begrepp förutsätter för sin begriplighet det eller de allmännare, som ingå såsom positiva bestämningar i dess innehåll. Utan att dessa positiva bestämningar äro begripna kan det speciellare begreppet icke tänkas. Men det speciellare begreppet är ett begrepp för sig, och såsom sådant kan det, enligt hvad ofvan är visadt, icke vara hvad det är ej heller fullständigt tänkas genom en sammanfattning eller

syntes af de allmännare begrepp, som äro dess bestämningar, utan endast genom sig själft. Detta, som det speciellare begreppet är såsom ett begrepp för sig eller såsom en begreppsenhet, har genom den fortgående analysen framträdt med klarhet och tydlighet för medvetandet på samma sätt och pa samma grund, som det första eller allmännaste begreppet.

Enligt Boströms åsikt är sålunda den rena eller stränga vetenskapens metod analytisk. Sådan måste ock den rent vetenskapliga framställningens metod vara. Denna framställning må vara en utveckling för tänkarens eget medvetande eller ett meddelande åt andra, men hvilketdera hon är, så har hon samma analytiska karakter, så vidt som hon är rent vetenskaplig. De omdömen, i hvilka det diskursiva tänkandet framträder, måste till sitt innehåll och till sin ordning vara bestämda af de begrepp, som utgöra det vetenskapliga systemets momenter, och fullständigt uttömma hvad som i och genom dem är begripet. Med afseende på särskilda förhållanden, t. ex. om nagon del af en vetenskaps innehåll redan förut är bekant för dem, för hvilka en framställning är afsedd, eller för särskilda ändamål, t. ex. det pedagogiska ändamalet, kan framställningen afvika från den fullständighet eller den ordning, som tillhör den stränga vetenskapen, men därmed är icke något nytt slag af metod för rent vetenskaplig framställning gifven.

Den starkare reflexion, som fordras för utvecklingen af begrepp, har med sig ett bortseende från ett visst (partiellt) innehall, och detta bortseende kan betecknas såsom abstraktion i negativ bemärkelse. Det är en negativ följd af den mänskliga förnimmelseförmågans ändlighet. Däraf kommer att de mänskliga begreppen äro abstrakta i den meningen, att de äro generella. Såsom sådana äro de former för ett konkret och individuellt innehall. Hvad detta innehall är fattas visserligen i och genom dem fran någon viss sida, men den begränsning, som gör att menniskan i sina begrepp icke kan fullständigt fatta det konkreta och individuella, medför en motsättning mellan form och innehåll i det mänskliga förnimmandet. Denna motsättnings betydelse för den mänskliga vetenskapens och särskildt filosofiens metod hafva vi att taga i betraktande. Därvid kan skillnaden mellan det sinnliga och det förnuftiga innehållet icke lämnas utan afseende.

Det förnuftiga innehallet hos människan är det i och för sig själft varande, det egentliga väsendet. Det sinnliga innehallet är det blott i och för oss varande eller det blott och bart fenomenella. Då människan själf är ett sinnligt förnuftigt väsende, äro ock alla hennes själsfunktioner på en gang sinnliga och förnuftiga,

om de uppfattas i sin fullständighet. Detta hindrar likväl icke, att hvilken som helst bland dem kan betraktas såsom blott sinnlig eller blott förnuftig, när det för människans vetenskapliga ändamål är behöfligt. Man reflekterar nämligen då öfvervägande på den ena beståndsdelen i funktionen och abstraherar därunder så mycket från den andra, att denna relativt mindre framträder för medvetandet, och att något afseende på honom för tillfället ej göres.

I sammanhang med det nu om det sinnliga och förnuftiga innehållet anförda anmärker Boström, att människan (genom abstraktion) kan särskildt analysera och förtydliga för sig såväl det sinnliga som det förnuftiga innehållet af sina funktioner och därigenom vinna empiriska eller sinnliga (abstrakta) begrepp såväl som förnuftiga eller rationella. Hon får nämligen de förra, om hon i sina funktioner väl abstraherar från de sinnliga bestämningar, som äro relativt mera konkreta eller innehållsrika, men likväl ej abstraherar från alla af det slaget, eller åtminstone ej från de enklaste och allmännaste bland dem, nämligen rummet och tiden. Men bortser hon äfven från dessa, så är det återstående innehållet ej vidare sinnligt utan förnuftigt, och genom förtydligande af detta kan hon då äfven vinna sådana (abstrakta) begrepp, som icke äro empiriska utan rent rationella eller förnuftiga. Och det är klart, att dessa ej referera sig till någonting, som är gifvet för människan utifrån, medelst sinnena och den kroppsliga organismen, utan endast till något, som är gifvet för henne inifrån, omedelbart i och genom henne själf, d. v. s. uti och genom hennes förnuft.

Till ytterligare belysning af Boströms åsikt om utvecklingen inom det mänskliga förnuftets område anföra vi följande framställning, hämtad ur en af honom författad recension af A. Tholucks skrift *Om förnuftets förhållande till uppenbarelsen.** »Det bör visserligen anmärkas, att den icke är att lyckönska, hos hvilken förnuftskänslan genom ensidig riktning af själskrafterna förlorat sin liflighet. Hon är nämligen den innerliga, värmande, lifvande och glädjande principen hos människan; ty hon riktar sig på själfva den eviga källan för allt lif, till hvilken vi utan henne ej hafva någon tillgång; hon kan därföre icke umbäras, människan måste åtminstone äga henne i hoppet, om ej lifvet skall förlora sitt värde. Men med allt detta är det icke blott fruktlöst, utan äfven fördärfligt, att vilja i anseende till det öfversinnliga kvarhålla människan *endast* på känslans ståndpunkt. Den mera bildade

* Se Skandia, Tidskrift för vetenskap och konst, B. 1. Ups. 1833, sid. 367.

kan i det hela omöjligen värja sig för tänkarens makt, han må förfölja honom så mycket han vill. Detta röjer sig redan i de filosofiska spekulationernas inflytelse på teologien och dess bearbetningar. Men äfven den mindre bildade kan icke stanna vid blotta känslan; ty fantasien atminstone söker *ovillkorligt* att i föreställningar utveckla hennes innehall. Och då denna, såsom bekant är, blandar sinnligt med osinnligt, timligt med evigt, det falska med det sanna, och da den obildade alltid är benägen att mera fästa sig vid det förra, så finner man, huru så många falska eller ofullkomliga religioner kunnat uppkomma. Skall nu släktet icke för alltid vara fjättradt i dessa, skall det framskrida till allt större klarhet och renhet i religiöst afseende, så böra åtminstone *några* söka att höja sig till begreppets klarhet eller till vetande och insikt.»

Den filosofiska forskningen har att i det mänskliga medvetandets innehåll urskilja det väsentliga och fatta detta för sig. Men äfven i filosofiens lägre utvecklingsformer röjer sig benägenheten att fästa sig mera vid det sinnliga än vid det förnuftiga. Småningom leder denna benägenhet till det afgjorda antagandet, att den sinnliga verkligheten är den enda och sanna. Man har då att genom fortgående abstraktion eller analys uppvisa hennes allmänna former och kommer ytterst till rummet och tiden såsom de allmännaste. Men dessa allmännaste former, hvilka såsom abstraherade ur den sinnliga verkligheten äro sinnliga eller empiriska begrepp, visa sig genom sin gränslöshet innebära en motsats mot det verkligas konkretion och individualitet. Det innehåll, som är gifvet i det mänskliga medvetandet, kan därför icke framträda i dessa former sadant det är i och för sig, och de äro sålunda ofullkomliga former för detta innehåll. Detsamma gäller om alla de empiriska begrepp, som i oändlig, för vart medvetande oöfverskadlig mängd konstituera världsbegreppet. »Också är detta orsaken, hvarföre *hvarje* sinnlig föreställning och *hvarje* (empiriskt) »förståndsbegrepp, när dess föremal tages för annat än ett fenomen, har en inre orimlighet eller motsägelse. Och det är just denna motsägelse, som genom sitt obehag negativt väcker människan till att forska och slutligen tvingar den konsekventa spekulationen till att erkänna det öfversinnliga.»*

Den analys af det sinnliga innehallet, som leder till uppfattningen af detta innehalls allmänna former och af deras art, är en nödvändig förberedelse för den konsekventa spekulation, som fortgår till abstraktion fran allt sinnligt. Det efter denna

---

* A. st. sid. 364.

abstraktion kvarstående innehållet, det förnuftiga, framträder i människans tidslif lika som det sinnliga innehållet först i känslans form, men under den fortgående utvecklingen i de högre formerna af föreställning och begrepp. Det förnuftiga innehållet i människans medvetande utgöres af de bestämningar, som tillkomma henne såsom person. De äro personliga bestämningar, och i dem fattar hon sig såsom person. Men det personliga lifvet är människans inre lif, och därför referera sig ock de begrepp, som vinnas genom förtydligande af det förnuftiga innehållet, till det inre hos människan, hvilket är gifvet icke genom sinnena, utan i och genom hennes förnuft. Dessa begrepp äro därföre rent rationella eller förnuftiga. De äro visserligen såsom mänskliga begrepp abstrakta i negativ bemärkelse och följaktligen generella, och såsom sådana äro de former för det förnuftiga innehållet i människans medvetande, men de äro begrepp om den sanna verkligheten och former för denna. Sådana begrepp, som andlighet och evighet, självmedvetande, förnuft och person, äro icke blott begrepp om det inre och högre hos människan, utan äfven om det oändliga väsendet, om Gud såsom det rent andliga och eviga väsendet, såsom det absoluta självmedvetandet och förnuftet, den absolut fullkomliga personen. De bestämningar, som i och genom de förnuftiga begreppen af människan fattas i abstrakt form, äro af den art, att de i sin renhet och fullkomlighet tillkomma endast Gud. den oändliga personen, samt hans rena idéer, och blott med en viss inskränkning tillkomma människan. Därför framträder ock i och genom dem för människans medvetande hennes ursprungliga innehåll, Gud och hans rena idévärld, sådant som det i sin sanning är. Därmed är samstämmigheten mellan form och innehåll i det förnuftiga vetandet gifven. De förnuftiga bestämningar, som fattas i det mänskliga vetandet och de mänskliga begreppen såsom mer eller mindre abstrakta, kunna icke i sin renhet och fullkomlighet hänföras till något annat väsende än det absolut fullkomliga, hvilket tillika måste vara det fullt konkreta och individuella väsendet.

Enligt hvad förut är meddeladt utgöres det gudomliga medvetandets innehåll af Guds idéer och hafva dessa hans idéer formen af ett system därigenom, att de lägre ingå såsom positiva bestämningar i de högre och alla äro Guds positiva bestämningar. Därför måste ock människans förnuftiga vetande eller hennes filosofi fortgå till uppfattningen af sin egen person och sina personliga bestämningar såsom i sin sanning varande positiva bestämningar hos Gud. Till en sådan uppfattning af allt, som i hennes erfarenhet framträder sasom ändligt personligt väsende eller personlig

bestämning måste hon ock komma. Hon fattar då Gud såsom all verklighets realgrund, såsom det väsende, som så innehåller i sig alla andra väsenden, att genom dess egen verklighet äfven de andras verklighet är gifven. Genom att afsiktligt reflektera på sitt medvetandes innehåll kan människan stegra den verksamhet, genom hvilken hon vinner en högre grad af klarhet och tydlighet i sitt förnimmande, och åt denna verksamhet gifva mera planmässighet och sammanhang, men grunden till hennes utveckling i detta hänseende ligger i hennes medvetandes ursprungliga innehåll, och denna grund är äfven den lag, som leder hennes tankeverksamhet till rätt fortgång och därigenom bestämmer denna verksamhets systematiska form eller metod.

Den sinnliga verkligheten är, när hon fattas såsom den enda, motsägande. »Det motsägande kan ... icke af förnuftet erkännas för någonting ursprungligt och sant eller förnuftigt; ty förnuftet är självt absolut harmoniskt och samstämmande, och det stöter fördenskull ifrån sig det motsägande såsom någonting osant och oförnuftigt. Först när det har insett, att detta är någonting relativt och sekundärt, först när det har kunnat förklara det ur det motsägelselösa, först då kan det finna sig tillfredsställdt och låta det gälla för hvad det är. Motsägelsen är då löst för förnuftet, ehuru den kvarstår såsom förut inom sinnligheten.»* Uppgiften för filosofien är icke blott att fatta den sanna verklighetens begrepp, utan äfven att därur förklara den verklighet, som är fenomen. Det första är då att klart och bestämdt fatta denna verklighet såsom människans ofullkomliga värld och såsom en företeelse för henne af Guds värld. Men vidare har man att i fenomenvärlden uppvisa den grad af själfständighet och samstämmighet, som i henne och i hennes olika former finnes. Alldeles utan själfständighet och samstämmighet kan ingenting verkligt vara. I lägre och högre grader framträda i människans fenomenvärld själfständigheten och samstämmigheten eller enheten och lagbundenheten. De utgöra den förnuftiga bestämdhet, som icke kan saknas hos någon af de verklighetsformer, som öfvervägande äro sinnliga. Fortgången i förklaringen af fenomenet ur väsendet sker genom ett kontinuerligt reflekterande, som har formen af abstraktion i positiv bemärkelse. Det är genom fortgående analys eller fortgående förtydligande, som man kommer till insikt i fenomenet likaväl som i väsendet. Väl vinnes ett determinerande af fenomenet genom den fortgående analysen, och väl kan detta determinerande betecknas såsom ett syntetiserande i den meningen, att något som förut visade sig såsom osammanhängande framträder

* Stridsskr. mot Borelius, sid 55.

såsom sammanhängande, men i grunden är äfven med afseende på fenomenet determinerandet en öfvergång från ett begrepp till ett annat innehållsrikare af samma slag. Detta innehållsrikare begrepp vinnes äfven vid fenomenets förklaring genom återgång till det analyserade kunskapsföremålet och fortsatt analys af detta. Äfven begreppen om fenomenvärlden stå, såvidt de kunna vara momenter i människans filosofi, i det systematiska förhållandet, att af två hvilka som helst det innehållsrikare har det mindre innehållsrika till sin positiva bestämning.

I allmänhet gäller det sålunda om filosofiens metod enligt Boströms åsikt, att hon är den lagbestämda formen för den systematiska tankeverksamheten, att denna lagbestämda form visar sig i det kontinuerliga reflekterande, som genom abstraktion eller analys alltjämt leder till utveckling af innehållsrikare begrepp i en bestämd ordningsföljd. Sin grund har denna ordningsföljd i den systematiska formen för det mänskliga medvetandets ursprungliga innehåll, och denna systematiska form är äfven den i och för sig konstanta bestämdhet som leder förståndsverksamheten. Därför är den filosofiska forskningens metod den systematiska formen för den självutveckling, genom hvilken den tänkande människan för sig utvecklar sitt ursprungliga innehåll till högsta möjliga klarhet och tydlighet i största möjliga omfattning och kommer till ett relativt systematiskt vetande om detta sitt innehåll. —

YTTRANDE

OM

BOSTRÖMS BEHANDLING AF MODERSMÅLET.

Utgifvaren har erhållit författarens, Herr Lektor *Nils Linders*, tillåtelse att här införa detta yttrande.

Näppeligen kunna andra än de, som på Boströms tid voro akademiska medborgare i Upsala, göra sig en klar föreställning om styrkan och djupet af det inflytande, som den boströmska filosofien då hade på det vetenskapliga studiearbetet vid vår äldsta högskola. Betydelsefullt är, att en stor mängd af studentkårens mest begåfvade ynglingar gjorde grundliga och omfattande studier i de filosofiska disciplinerna. Men i viss mån ännu större uppmärksamhet förtjänar det faktum att bland de öfriga för kunskaper intresserade och verkligen studerande studenterna, och det hvad alla fyra fakulteterna angår, säkerligen — atminstone under det sista artiondet af Boströms lif — de allra flesta skaffade sig nagon kännedom om det nya filosofiska systemet, funno intresse däri och läto sig i något afseende paverkas däraf. Jämväl vid universitetet i Lund gjorde denna filosofi, sedan Boströms lärjungar Nyblæus (1853) och Sahlin (1856) där fatt anställning som akademiska lärare, både snabba och säkra framsteg.

Ej få äro de offentliga intygen om den hängifvenhet, hvarmed Boström och hans läror omfattats af flere bland vårt lands lärdaste, skarpsinnigaste och redligaste män. Ett af dessa intyg må här framdragas, emedan det nu troligen är bortglömdt af de flesta bland de äldre boströmianerna och säkerligen obekant för alla de yngre. Det gafs i Göteborgs konsistorium den 8 Januari 1862 af den såsom filosof och filolog för äldre generationer väl bekante lektorn *N. V. Ljungberg* under en af de riksbekanta strider, som inom nämnda myndighet utkämpades med anledning af en mot Ljungberg riktad anklagelse för irrlärighet (arianism).

»Hvad under då» — säger Ljungberg, efter en redogörelse för innehållet af vissa mot honom riktade beskyllningar —, »om man ej skyr att kasta skugga på en af vårt lands och vårt tidehvarfs mäktigaste tänkaresnillen, en utmärkt Upsala-professor, hvars undervisning är, af mänskliga saker, den största förmån som i lifvet fallit på min lott.» *

Hufvudorsaken till den boströmska filosofiens framgång är naturligtvis att söka i själfva systemets innehåll. Men oförnekligt synes mig vara, att den form, hvari upphofsmannen klädde sina tankar, i mycket hög grad medverkade till att samla åhörare kring hans kateder och att mana till studium af hans skrifter.

En ur språklig synpunkt företagen undersökning i Boströms litterära kvarlåtenskap lämnar — äfven om den sträcker sig till blott en ringa del af materialet och utföres på mycket kort tid — fullgiltiga vittnesbörd om att den store tänkaren jämväl var en språkkonstnär af hög rang. Boströms egen åsikt om formens betydelse för skriftställarens ändamål framgår, med betecknande och slående tydlighet, af orden »*hvad hade han* (Plato) *varit, om han ej varit konstnär som skribent*», hvilka förekomma i ett bref från honom till Nyblæus (se Den filos. forskningen i Sverige IV. 1. 5.). Om sig själf säger brefskrifvaren omedelbart därpå, att han »icke har kunnat vara» en sådan konstnär.

Man finner snart sagdt vid första ögonkast på språkbehandlingen i någon af Boströms svenska skrifter, hvilken som helst, att han icke deltog i de praktiska reformsträfvanden angående rättstafning, ordböjning, språkrensning o. s. v., hvilka, i anslutning till Rydqvists, Carl Säves och andras vetenskapliga undersökningar, under de sista 15 åren af Boströms lif pågingo med ganska stor ifver och ej utan framgång.

I dessa afseenden förekommer hos Boström, jämte ett och annat, som äfven från äldre tiders synpunkt måste anses felaktigt, rätt mycket, som enligt min tanke vittnar förmånligt om hans smak och takt i språkfrågor, men ingenting, som är egnadt att ådraga honom någon särskild uppmärksamhet såsom konstnärlig skribent. Hans rätt till denna hederstitel grundar sig på egenskaper af annan art.

Det är genom sin logiska klarhet och skärpa samt genom sin periodbyggnads fasthet, korrekthet, koncishet och flärdlösa enkelhet, som Boströms stil förtjänar attributet konstnärlig.

* Troligen var det Ljungberg, som gaf Viktor Rydberg den första handledningen vid studiet af Boströms filosofi. Alldeles visst är, att det var för att stödja och försvara Ljungberg, som Viktor Rydberg skred till författandet af »Bibelns lära om Kristus».

Om att ur språklig synpunkt i detalj redogöra för egenskaperna i Boströms stil kan ju här ej bli fråga. Några få allmänna betraktelser är det enda jag nu kan åstadkomma.

Det är icke gifvet, att en i logiskt afseende klar framställning är tillfredsställande ur språkets synpunkt. Många, alltför många, exempel lämna bevis för denna sanning. Men Boström var en af dem, som förmådde tvinga språket att äfven i mycket abstrakta ämnen tydligt och åskådligt återgifva tankarnas innehåll jämväl i deras finaste nyanser. Att han i sitt författarskap med yttersta noggrannhet pröfvade hvarje särskildt ords lexikaliska valör, det säger sig själf. En ovansklig förtjänst hos honom är det sätt, hvarpå han vid denna pröfning lät sin tankeskärpa och sitt språksinne samverka. Och resultatet blef utmärkt. Få torde de svenska författare vara, hos hvilka orden och hvad dessa skola beteckna stämma så väl öfverens som hos Boström.

Bland de språktekniska hjälpmedlen för vinnande af tydlighet, åskådlighet och skönhet i framställningen finnes intet, som i vikt och värde kan jämföras med ordens och satsernas riktiga anordning i deras förhållande till hvarandra. Läran om ordföljd och satsföljd är a och o i all syntax, synnerligast i de analytiska språkens. Boströms skicklighet som periodbyggare är enligt min tanke beundransvärd. Det hör exempelvis rent af till ovanligheterna att hos honom — såsom annars är fallet hos nästan alla svenska skribenter, äfven de allra flesta bland våra mest prisade författare — finna adverbiella och attributiva bestämningar ställda på ett sådant sätt, att de kunna, reellt eller formellt, hänföras till andra ord än dem de äro ämnade att tillhöra, eller så, att de föranleda tyngd i stilen.

I Boströms arbeten möta vi — såsom naturligt och nödvändigt är i skrifter af filosofiskt innehåll — mycket ofta perioder af betydlig längd, med en rikedom af bisatser och andra ordförbindelser; men sällan torde ha inträffat, att fackmän funnit hans stil tröttande eller själfva språkbehandlingen hinderlig för en snabb och riktig uppfattning af innehållet. Äfven de stycken, hvilka utgöras af långa perioder, verka merendels som om de bestått af helt korta meningar.

Om den store filosofen tillika varit i vetenskaplig mening hemmastadd på den svenska syntaxens fält och således känt sig i stånd att fullt medvetet, följdriktigt och äfven i de minsta detaljer följa bestämda satsfogningslagar, så skulle han utan allt tvifvel hafva framstått som en öfverlägsen mästare i språkets konst — den svåraste af alla konster.

Om ett godt innehåll skall kunna göra en däremot svarande verkan, så måste framställningens tydlighet vara förbunden med all den prydlighet, d. v. s. skönhet, som ämnet medgifver. Äfven de filosofiske författarna äro skyldiga såväl att icke genom onödig mångordighet stjäla den läsandes tid och förslöa hans intresse som att icke genom smaklösa sammanställningar af ord och uttryck såra hans skönhetssinne och dymedelst draga hans uppmärksamhet från innehållet. För Boström stod denna förbindelse klar. Han — jag anför blott några få exempel — undvek störande vokal- och konsonantmöten; han skydde pleonasmer och ändamålslösa omsägningar (tautologier) likaväl som saltus; han slösade icke med superlativer och andra adjektivformer; när ett kort uttryck kunde göra lika mycken nytta som ett långt, så valde han ett af det förra slaget; han belastade icke slutet af sina meningar med långa adverbialer, hvilka hänga som trasor på ett klädesplagg, omintetgöra de klokaste beräkningar af rösttillgångarna, när sådan prosa skall läsas högt, och rent af tvinga äfven vana läsare att läsa illa.

Att Boström som alla andra filosofer använde filosofiska facktermer af främmande ursprung lär icke rimligtvis kunna tillvitas honom Det bör till hans heder sägas, att han aldrig i onödan belastade sitt modersmål med främmande språkgods. Och redan vid en bläddring i hans skrifter faller det på ett angenämt sätt i ögonen att han, såvidt möjligt och behöfligt var, förklarade främmande uttryck med svenska. Identitetskonjunktionen *eller* har en vidsträckt användning i den svenske Platos skrifter.

Boström är i sin stil merendels jämn, lugn och flärdlös, men tillika kraftig och liflig, ofta kvick, stundom, i de polemiska skrifterna, öfverdrifvet skarp och hänsynslös, ja till och med grof. Bland de retoriska hjälpmedlen använder han oftast jämförelser och exemplifikationer. Sådana förekommo ymnigt i hans muntliga föredrag. Sådana finner man äfven snart sagdt öfverallt i hans skrifter, och såvidt jag kan döma utmärka de sig genom åskådlighet, naturlighet och originalitet. Hvad skärpan, hänsynslösheten och grofheten vidkommer, torde man kunna våga det påståendet att t. o. m. de starkaste uttrycken i hans polemik ej motbevisa hans egen försäkran, att han »aldrig har på något sätt varit intagen af hat eller ovilja mot någon människa».

KÄLLOR

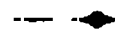
TILL

BOSTRÖMS OCH DEN BOSTRÖMSKA FILOSOFIENS HISTORIA

FÖRTECKNING OCH ANTECKNINGAR

AF

GUSTAF JACOB KEIJSER



Anm. Meningen med förteckningen är, att därmed skulle åtminstone *grundläggas* en *fullständig* förteckning å arbeten, som röra Boström och hans filosofi. Ett af syftena med de ur ett arbete citerade ställena är att, när så behöfves, påpeka i ett sådant arbete åtminstone något ställe, hvilket rör Boström eller hans filosofi, hvarigenom läsaren må finna motiveradt, att arbetet upptagits i förteckningen. För öfrigt har undertecknad följt den grundsatsen att, när han varit tveksam i fråga om upptagande eller uteslutande af skrifter, hellre upptaga än utesluta, i den tron, att det upptagna arbetet möjligen kunde i något afseende gagna en kommande författare af Boströms och den Boströmska filosofiens historia. Beträffande *Forssells*, *Rydbergs* och *Wikners* arbeten observere man anm. sid. XIX, LXVI och XXVIII. Åtskilliga ojämnheter i formellt afseende må benäget ursäktas på grund af utgifvandets begränsning inom en viss bestämd tid.

G. J. K.

Före 1839.

1824.

Boström: De pantheismi ad religionem habitu dissertatio.
Gradualdisputation. Fragment.

1827.

Boström: De nexu rerum cum Deo ex ratione pantheismi positiones.
Disputationer. Fragment.

Boström: Dissertatio academica triplicem amphiboliam notionis legislationis practicæ in philosophia morum observandam adumbrans.
Disputationer, sista disp. ventilerad 1829. Fragment.

1820-talet (sannolikt).

Boström: Om Gottfried Wilhelm Leibniz och hans filosofiska system.
Tryckt första gången 1883 i Boströms skrifter, utgifna af Edfeldt (H.).

1830-talet, före 1833.

Boström: Psykologi.
Tryckt utan titel. Tillgänglig i bokhandeln första gången 1883 i Boströms skrifter, utgifna af Edfeldt, med af utg. ditsatt titel. Fragment.

1833.

Boström: Om Förnuftets förhållande till uppenbarelsen, af D:r A. Tholuck.
Recension i Tidskr. Skandia I: 2, sid. 348—397.

Fahlcrantz (C. E.): Om principerna för kyrkohistorien.
I Tidskr. Skandia. Äfven i Fahlcrantz' skrifter. VI delen. Obs. sid. 35, 36 i Fahlcrantz' skrifter VI.

1834.

Boström: Förnuft och uppenbarelse .... af B. J. Bergqvist.
Recension i Svenska Litteraturföreningens Tidning n:r 10, 11.

—H. Anmärkningar vid den i Tidskriften Skandia I: 2 införda recensionen af Tholucks afhandling.
I Svenska Litteraturföreningens Tidning. Bih. n:r 1, 2.

Boström: Svar pa Anmärkningar vid den i Tidskr. Skandia I: 2 införda recensionen (af Tholucks afhandling).
I Svenska Litteraturföreningens Tidning. Bih. n:r 3, 4.

1838.

Boström: Schema af filosofiens historia.
Till och med Schelling.
Tryckt första gången 1883 i Boströms skrifter.

1839—1841.

1839.

Boström: De mente ac perceptione aphorismi.
Fragment.
Öfversättning 1896 af Bygdén (A. L.) i festskriften till Boströms minne.

Ribbing (Sigurd): Anmärkningar vid præmisserna till Kants system.
Jämte (3) latinska teser (om Kant).
Obs. sid. 3, 6, 8, 9 ff., 16.

1840.

Boström: Grundlinier till filosofiens propædeutik.
Tryckt första gången 1883 i Boströms skrifter.

Törneros (A.): Bref och dagboksanteckningar. I.
Ny utvidgad upplaga 1891.
Obs. sid. 287—289 i den nya upplagan (om filosofien vid Upsala univ. 1827 och om Boströms lärare Grubbe och Biberg).

1841, april.

Boström: Dissertatio de notionibus religionis, sapientiæ et virtutis earumque inter se nexu.
Äfven tryckt 1874, med öfversättning och företal af Bygdén.
Disputationer.

1842.

Boström: Grundlinier till filosofiska statslärans propædeutik.
Fragment. Sedan omarbetad.
Tryckt första gången — endast första arket — 1851.

Boström: Grundlinier till filosofiska statsläran. Allmännare delen.
Sedan omarbetad. Tryckt första gången 1859.

Boström: Grundlinier till filosofiska civilrätten.
Tryckt (med obetydl. ändringar) första gången 1859.

Boström: Grundlinier till filosofiska criminalrätten.
Tryckt första gången 1883 i Boströms skrifter.

RIBBING: Expositio cum crisi idealismi Berkeleyi.
Disputationer.
Obs. sid. 65, 78, 79, 96, 124, 140.
TÖRNEROS: Bref och dagboksanteckningar. II.
Obs. sid. 576, 577 (om Plato), 594—596 (om tiden) i nya uppl. 1891.

1843.

RIBBING: De conscientia morali disquisitio.
Disputationer.
Obs. sid. 14, 16, 28, 34.

1844.

BOSTRÖM: Grundlinier till filosofiska religionsläran.
Tryckt första gangen 1883 i Boströms skrifter.
Fragment.

1845.

BOSTRÖM: Satser om lag och lagstiftning.
48 sidor (utan förord) först som disputationer.
Fullständig, med förord, tillägg och anmärkningar, 89 sidor.
CARLSTEN (E. A.): Om rättigheten att kritisera Hegelska filosofien.
Mot Hegelianismen från en realistisk personlighetsfilosofis standpunkt.
Obs. sid. 56 ff.
RIBBING: Granskning af herr mag. doc. E. A. Carlstens skrift: »Om rättigheten att kritisera Hegelska filosofien».
Obs. sid. 6, 13, 14, 16—18.

1846.

HOLLANDER (A. G.): De notionibus libertatis et legis commentationes.
Disputationer.
Obs. sid. 7, 18.
RIBBING: Om Sokrates.
Disputationer.
Obs. sid. 89.
SAHLIN (C. Y.): Anmälan af Boströms Satser om lag och lagstiftning.
I Studentbladet, n:r 15.

1847.

Boström: Föreläsningar i etik (började).
Delvis tryckta 1885 efter Ribbings anteckningar, uti: Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi.

1848.

Boström: Föreläsningar i etik (afslutade).
Delvis tryckta 1885, se ofvan.
Boström: Föreläsningar i religionsfilosofi (började).
Tryckta 1885, som ofvan de etiska föreläsningarna.
Ljungberg (N. W.): Professor Boström och representationsfrågan.

1849.

Boström: Föreläsningar i religionsfilosofi (afslutade).
Tryckta 1885, som ofvan.
Ribbing: De pantheismo.
Disputationer.
Obs. sid. 101, 102.

1850.

Boström: Aforismer. Om voteringar.
I Tiden n:r 14, den 16 febr.
Boström: Aforismer rörande förändrandet af folkrepresentationen i Sverige.
I Tiden n:r 25, 26, den 30 mars, den 3 april.
Boström: Ytterligare om förändrandet af folkrepresentationen i Sverige.
I Tiden n:r 88, den 6 november.
Med nagra få ändringar och med uteslutande af några noter intagen i Boströms skrift 1865: Äro rikets ständer berättigade att etc., se nedanför.

LIGNER (F. G.): Om folksuveräniteten.
Jämte teser (20), som äro på latin.
Disputationer. Dessa äfven i festskr. till Boströms minne, 1896.
Obs. i disputationerna: sid. 24, 29—31, 36—39;
i teserna: IV: tesen I (om förnimmandet); V: tesen III (om staten).

NYBLÆUS (A.): Framställning af den filosofiska metodens utveckling fran Kant till Hegel.
Disputationer, af hvilka blott den första 1850.

Tiden: N:r 43. Professor Boström i Upsala och en aftonbladist i Stockholm.
N:r 72, 73. Ytterligare om professor B. etc.
N:r 98. Huru man tänker om folksuveräniteten i Upsala.
N:r 100. Om gränserna för rikets ständers rätt att förändra folkrepresentationen och om liberalisternas sätt att läsa och första grundlagarna.

1851.

BOSTRÖM: Grundlinier till filosofiska statslärans propædeutik.
Endast 1:a arket tryckt.
Disputation.

BORELIUS (J. J.): I hvad afseende är Hegel panteist?
Mot Ribbings: Om panteismen.
Obs. sid. 17, 45, 52, 53.

HULTKRANTZ (C. A.): Historisk framställning och granskning utaf hufvudpunkterna i Plotini teoretiska filosofi.
Obs. sid. 26, 27.

NORDWALL (A. L.): Om Kants deduktion af de rena förstandsbegreppen.
Obs. sid. 43—45.

NYBLÆUS: Framställning af den filosofiska metodens utveckling etc (slutet).
I denna skrift gillar N. — ännu den 16 april —: Hegels motsägelseprincip med vissa inskränkn., obs. sid. 36; och två varldar i Gud, obs. sid. 37.

NYBLÆUS: Bidrag till granskning af den Hegelska dialektiken och dess princip (motsägelsen).
Denna skrift — från november — synes vara en öfvergångsafhandling: *från* Hegelianismen, ehuru icke ännu *till* Boströmska filosofien.

Disputationer.
Obs. sid. 48, 49.

RIBBING: Försök till en framställning af Spinozismens hufvudsatser.
Endast inledningen (om Cartesius), och äfven den fragment.
Disputationer.
Obs. sid. 6--12, 32.

RIBBING: Om panteismen.
Öfversättning af De pantheismo.
Obs. sid. 112—114.

SAHLIN: Har Hegel öfvervunnit dualismen?
Disputationer, af hvilka blott den första 1851.
Obs. sid. 50 i den fullbordade afhandlingen.

STENMARK (F.): Om egendomen.
Fragment.
Obs. sid. 7.

1852.

BOSTRÖM: Aforismer i statsrätten, med särskildt afseende på Sverige: Om monarkens oansvarighet och helgd.
I Svenska Tidningen n:r 46, 47, den 26, 27 febr.

NORDWALL: Om etikens problem och de viktigaste försöken att lösa detsamma.
Disputationer.
Obs. sid. 54 ff.

NYBLÆUS: Om straffrätten.
Flera ökade upplagor under årens lopp.
Obs. sid. 1—4 (om staten), 8 (om kyrkan).

RIBBING: Eristiska blad. I. Den Hegelska metodens art och beskaffenhet etc.
Mot Borelius.
Obs. sid. 52 ff.

1853.

NYBLÆUS: Om religionens betydelse och förhållande till filosofien.
Disputationer.
Obs. sid. 34—69.

SAHLIN: Har Hegel öfvervunnit dualismen? (Afslutad.)

1854.

HWASSER (Israel): Inträdestal i Svenska Akademien öfver Grubbe.
Om Boströms lärare: Grubbe och Biberg.
Obs. sid. 15—19 (om Biberg) i Valda skrifter. II.

LIGNER: Aristoteles' lära om det högsta goda och dygden, jämförd med fordringarna på en vetenskaplig etik.
Disputationer.
Fragment.
Obs. sid. 6.

RIBBING: Framställning af Platos idélära.
Disputationer.
Såsom disputationer fragment; sedermera afslutad.
Obs. Claësons yttrande i en recension: »Svarligen skulle herr Ribbing sa lyckligt hafva tolkat sin Plato, om han icke utgatt från en filosofisk asikt, hvilken hunnit lika högt eller högre.»

STRÖM (J.): Om Hegelska filosofiens förhallande till kristendomen.
Obs. sid. 8, 9.

WIDMARK (E.): Historisk öfversikt af Fichtes naturrätt och Bibergs kritik däraf.
Disputationer. Ett stycke äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 30 ff. i disp.

1855.

CLAËSON (Kristian): Anmärkningar och tillägg till en 1853 författad uppsats om Goethes Faust.
Tryckta första gangen i Skrifter af K. Claëson 1860.
Obs. sid. 320 i Skrifter II.

NYBLÆUS: Är en praktisk filosofi möjlig efter Hegels världsasikt?
Andra upplagan 1856.
Obs. i andra uppl. sid. 123 ff.

SAHLIN: Om villkoren för möjligheten af praktisk filosofi.
Obs. sid. 1—6, 62, 63, 97—110.

1856.

RIBBING: E. G. Geijers föreläsningar öfver människans historia 1841, 1842, upptecknade och utgifna (af Ribbing).
Obs. sid. *172*, *183*, 189, 190, 215; i lilla upplagan af Geijers samlade skrifter, supplement 2, sid. *135*, *143*, 147, 148, 166.

SAHLIN: Om grundmotsatsen i världen.
I Nord. Univ. Tidskr.
Obs. sid. 144—147.
SWAHN (O.): Kritiska anmärkningar vid J. H. Fichtes etiska grundsatser.
Obs. sid. 8, 19.

1857.

BORELIUS: Den dogmatiska rationalismens strid mot den spekulativa filosofien.
Mot Ribbing.
CLAËSON: Om möjligheten af en filosofisk rättslära.
Obs. sid. 4—13, 144—156 i Skrifter I.
CLAËSON: Den föreslagna professionen i svenska språket.
I Svenska Tidningen. Sedan utgifven i Skrifter under titeln: Om betydelsen af svenska språkets studium vid universitetet.
Obs. sid. 259 ff., 262 ff., 270 ff. i Skrifter II.
DAHLBÄCK (C. J.): Om atomismen.
Obs. sid. 27, 29.
EDQUIST (E.): Om världsförklaringens problem.
Obs. sid. 46 ff.
HAGSTRÖM (P. A.): Om betydelsen af historiens filosofi.
Obs. sid. 22, 23.
LAGERBERG (C. P.): Kritisk framställning af Kants åsikt om rum och tid.
Obs. sid. 17.
LAGERLÖF (B. C.): Jämförelse emellan Cartesii medfödda idéer och Kants rena förstandsbegrepp.
Obs. sid. 12, 17.
ROSELL (A.): Betraktelse af Lockes och Cartesii sätt att besvara frågan om kunskapens objektivitet.
Obs. sid. 2.
RYDBERG (Viktor): Fribytaren på Östersjön.
Mot den religiösa dualismen.
Omarbetad i 3:dje upplagan, 1877.
WIDÉN (P.): Granskning af Kants matematiska konstruktion.
Obs. sid. 11, 12, 15, 16.
WIDMARK: Historisk och kritisk öfversikt af Herbarts metafysik.
Obs. sid. 34, 42 ff.

1858.

BOSTRÖM: Ett bref till professor Nyblæus.
Tryckt — delvis — första gången i Boströms skrifter.
CLAËSON: Diamanter i stenkol af R. v. Kræmer.
Recension i Svenska Tidningen.
Obs. sid. 336, 339, 340 i Skrifter II.
CLAËSON: Don Juan af lord Byron, öfversättning af Strandberg.
Recension i Svenska Tidningen.
Obs. sid. 346—348 i Skrifter II.
CLAËSON: Bidrag till den nyaste teologiens historia af Karl Schwartz.
Recension i Svenska Tidningen.
Obs. sid. 4, 33, 34 i Skrifter II.
CLAËSON: Teologi och filosofi.
I Svenska Tidningen. Mot Myrberg.
CLAËSON: Om språkets ursprung och väsende.
I Nord. Univ. Tidskr.
Obs. sid. 288—295 i Skrifter I.
CLAËSON: Genetisk framställning af Platos idélära af Ribbing; Om de klassiske studiers betydning for den höiere almeendannelse af Monrad (M. J.); arbeten af Madvig, Rusén, Rabe.
Alla dessa äro recensioner i Nord. Univ. Tidskr.
MYRBERG (O. F.): Om förhållandet mellan teologi och filosofi i allmänhet.
I Svenska Tidningen. Sedan en särskildt utgifven skrift.
Mot Claësons recension af Schwartz' arbete.
RIBBING: Till afhörande af de offentliga föreläsningarna, med hvilka professorerna Ångström och Stenberg tillträda sina ämbeten, inbjudas etc.
Rektorsprogram.
Om naturvetenskaperna.
RIBBING: Genetisk framställning af Platos idélära, jämte bifogade undersökningar om de platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang.
Häri äro upptagna de ofvan nämnda disputationerna.
Obs. tillägnan.
SAHLIN: Om motsatsen mellan subjekt och objekt.
I Nord. Univ. Tidskr.
Separat 1859.
SAHLIN: Anmälan af Geijers föreläsningar öfver människans historia.
I Nord. Univ. Tidskrift (för 1857).

1859.

BOSTRÖM: C. J. Boström och hans filosofi.
Före här närmast följande arbeten af Boström.
Dels i Biogr. lexikon, dels i separattryck. Båda under sommaren.
Obs. noten sid. 357 i Biogr. lexikon, Ny följd, 2:a bandet.

BOSTRÖM: Grundlinier till filosofiska statslärans propædeutik.
Flera ark tryckta än 1851, men fortfarande fragment.

BOSTRÖM: Grundlinier till filosofiska statsläran.
I första uppl. saknas den i de följande förekommande § 73.

BOSTRÖM: Grundlinier till filosofiska civilrätten.

BORELIUS: Kritik öfver den boströmska filosofien. 1 häft.: Statsläran.

CLAËSON: Äro anklagelserna mot tidehvarfvet för materialism ogrundade eller icke?
I Upsala-Posten.

Recension i Aftonbladet n:r 127, 140 (jfr 143) öfver Boströms statslära.

CLAËSON: Om professor Boströms filosofi. I, II.
Liksom de 2 närmaste uppsatserna af Claëson om Boströms filosofi: i Svenska Tidningen. Delen II äfven i festskr. till B:s minne. Mot ofvanstående Aftonblads-recension.

Recension i Post- och Inrikes Tidningar n:r 186, 191 af Eq—n öfver Boströms skrift: C. J. Boström och hans filosofi.

CLAËSON: Om professor Boströms filosofi. III.
Mot ofvanstående recension af Eq—n.

Recension i Väktaren af Myrberg öfver »C. J. Boström och hans filosofi».

CLAËSON: Om professor Boströms filosofi. IV.
Mot ofvanstående recension af Myrberg.

Svar i Väktaren på nyssnämnda Claësons uppsats af Myrberg.

CLAËSON: Om professor Boströms filosofi. V: Om huru en vetenskaplig strid *icke* bör föras, jämte några betraktelser öfver den boströmska filosofien och dess motståndare.
Tryckt första gången i Skrifter II.
Obs. Alla skrifterna om prof. Boströms filosofi af Claëson finnas efter Claësons död utgifna i Skrifter II. Myrbergs uppsatser i en särskild 1861 utgifven skrift, se nedanför.

CLAËSON: Om möjligheten af kristlig filosofi af Göransson.
Granskning. Tryckt första gången i Skrifter II.

GÖRANSSON (Z.): Om möjligheten af kristlig filosofi. Aforismer.

NILENIUS (J.): Om den betydelse, i hvilken Kant och Jacobi fatta förståndet och förnuftet.
Obs. sid. 1—4, 17, 18.

RIBBING: Hvilket förhållande till den positiva religionsläran utgör i våra dagar det för spekulationen indicerade?
Tal vid nedläggandet af rektoratet.
Äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 36, 37 i separattr.
RYDBERG: Den siste atenaren.
Obs. förordet sid. VII, VIII; sid. 40, 41, 163—165 (särskildt om naturens beroende af människan), 170—173 (Gud i den förnämsta människan), 176 uti första delen; sid. 343—345, 391, 588, 589 uti andra delen. Sidtalen äro efter 5:e uppl.
WIDMARK: Om grund och följd.
Obs. sid. 18, 20.

1860.

BOSTRÖM: Den spekulativa filosofen Johan Jacob Borelius i Kalmar.
BOSTRÖM: Ett bref till professor Nyblæus.
Tryckt — delvis — första gangen i Boströms skrifter.
BORELIUS: Kritik öfver den boströmska filosofien. 2 häftet: Svar på antikritik.
BRODÉN (J. I.): Öfversikt af diktarterna m. m.
Obs. sid. 44.
CLAËSON: Skrifter, utg. af G. Claëson.
Däribland:
Själen i normalt och sjukligt tillstand af Witt. Recension.
Elementarundervisningen i filosofi och svenska språket. Fragm.
Om vetenskapernas system. Fragment.
Filosofi och religion, ortodoxi och kristendom. Fragment.
Obs. Tillägnan i Skrifter I.
CLAËSON (G.): Minnesteckning (I) öfver Kristian Claëson.
I Skrifter af Claëson. I.
DAHLBÄCK: Göransson, Om möjligheten af kristlig filosofi, andra upplagan (tillägnad Claëson).
Recension i Upsala-Posten, den 24 mars.
»*Jonas*» (pseudonym): Kapten Puff och »Boströmskan».
I tidningen Kapten Puff, n:r 10.
NILENIUS: De perfectione et imperfectione humana.
Obs. sid. 5—7.
SAHLIN: Minnesteckning (II) öfver Kristian Claëson (om hans filosofiska standpunkt).
I Skrifter af Claëson. I.
SUNDSTRÖM (C. J.): Hufvudpunkterna i Andreæ Cæsalpini filosofi.
Obs. sid. 28.

THEORELL (S. L.): Betraktelser i samhällsläran, med granskning af boströmska statslärans grundlinier.
TORÉN (C. A.): Minnesord vid Claësons graf 1859.
Obs. sid. 10 ff.

1861.

BOSTRÖM: Ett bref till professor Nyblæus.
Tryckt första gången till en del i Leanders: Boströms lära om Guds idéer I, se nedanför 1886.
BJÖRCK (G. D.): Ett af de nyaste anfallen mot vår kristna tro.
I Bibliskt-lutherskt Veckoblad af Björck, n:r 34, 35.
Obs. sid. 244—246.
BJÖRCK: Skriftens vittnesbörd om Jesu gudom.
I Bibliskt-lutherskt Veckoblad, n:r 46.
Obs. sid. 293.
BRING (S. L.): Om filosofiens ställning till kristendomen och teologien.
I Svensk Kyrkotidning, utg. af Bring (E. G.), Sundberg och Flensburg.
Obs. sid. 71 ff.
GRAFSTRÖM (F.): Till C. J. Dahlbäck på hans bröllopsdag 1861.
Verser, se Dikter, sid. 235.
IGNELL (N.): Den ursprungliga kristna tron och dogmtron. Sändebref till Svensk Kyrkotidning.
Obs. Boströms yttrande om detta arbete i Anm. till helvetesläran, andra uppl. sid. 28, tredje uppl. sid. 37.
LJUNGBERG: Genmäle till Göteb. Handels- och Sjöf.-Tidn. (rörande ett föredrag af L.).
I Göteborgsposten n:r 165, 166.
MYRBERG: Om förhållandet mellan teologi och filosofi i allmänhet och om den boströmska filosofien i synnerhet.
Obs. ofvanför 1859.
RIBBING: Om det absolutas begrepp.
I Ups. Univ. Årsskrift.
RIBBING: Grundlinier till antropologien och logiken.
Flera (omarb.) upplagor under årens lopp.
Svensk Kyrkotidning: Lektor N. W. Ljungbergs lära om Kristus sammanställd med kyrkans etc.
Obs. sid. 197, 199, 214, 215.
WIDERSTRÖM (C. W.): Några anmärkningar med anledning af lektor N. W. Ljungbergs belysning af frågan om kyrkoherde Hallins afsättning.

I Svensk Kyrkotidning.
Obs. sid. 354, 360.

1862.

BOSTRÖM: Utvidgadt förord till fil. statsläran (i 2:dra uppl.).
ENGSTRAND (C. J. H.): Exposé och kritik af pliktbegreppet enligt Schleiermacher.
I Ups. Univ. Årsskrift.
Obs. sid. 1–15.
HUMBLE (J. L.): Om det patetiskas begrepp och förhållande till det sublima.
Obs. sid. 44, 45.
LAGERLÖF: Aphorismi, quibus, quam animum rationem ad corpus habere docuerit Spinoza, p.p.
Obs. aphor. 11, sid. 12.
LEANDER (P. J. H.): Om substansbegreppet hos Cartesius, Spinoza och Leibniz.
Obs. sid. 17.
ODHNER (C. T.): Om möjligheten af historiens filosofi.
I Ups. Univ. Årsskrift.
Obs. sid. 4–6, 59, 60, 70 ff.
RYDBERG: Bibelns lära om Kristus.
Obs. sid. 10, 11, 44—47 (i 5:e uppl. 49—52), 118 (i 5:e uppl. 136), 134, 135 (i 5:e uppl. 163, 164).
Andra uppl. samma år, med en bilaga, innehållande en kritik i Väktaren och Rydbergs svar på denna.
Obs. sid. 30, 31, 49, 50 i bilagan; i 5:te uppl. sid. 197, 217, 218.
Svensk Kyrkotidning: Hvad innebär det hos oss mången gång hörda ordet, att man kan lära i öfverensst. med Guds ord och vara en god evangelisk kristen utan att erkänna Kristus som Gud?
Obs. sid. 110, 114, 115.
WIDERSTRÖM: Ett kapitel ur läran om Jesu Kristi gudom.
I Svensk Kyrkotidning n:r 7, 10.
Obs. sid. 148 ff. (Om Viktor Rydberg).

1863.

BOSTRÖM: Den sista föreläsningen, den 12 maj.
En del af densamma, afskedsorden till åhörarne, tryckt i Nyblæi Den fil. forskn. i Sverige IV: 1, sid. 8–10.

BECKMAN (A. F.): Nya testamentets lära om Kristi gudom.
I Teol. Tidskr. utg. af Beckman. Äfven separat.
Mot Rydberg.
ENGSTRAND: Kritik af realismen. En indirekt bevisning för den absoluta idealismens sanning och nödvändighet.
HENSCHEN (V. A.): Bidrag till kännedomen af Humes filos. bet.
Obs. sid. 22—27.
LANDTMANSON (I. S.): Om commodum possessionis och besittningsskydd.
I Ups. Univ. Årsskrift. Ett stycke äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 11 ff. i årsskr.
LEANDER: Om substansbegreppet hos Kant och de tänkare, som från honom utgått.
Obs. sid. 12, 122.
NYBLÆUS: Framställning och granskning af Aristoteles' lära om det högsta goda.
Sedan utgifven tillsammans med andra uppsatser.
RIBBING: Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre. I. Leipzig. Öfversättning. (II. 1864.)
ROSELL: Om filosofiens förhållande till kristendomen.
Obs. sid. 4 ff., 18, 20, 25.
ROSELL: Om förhållandet mellan det komiska, det humoristiska och satiren.
Obs. sid. 1—3.
RUNDGREN (C. H.): Tidsenligheten.
I Veckobladet (utg. af Rundgren) n:r 14.
Äfven införd i Svensk Kyrkotidning 1863.
Obs. i Veckobladet sid. 53; i Svensk Kyrkotidning sid. 189.
SCHÉELE, VON (K. H. G.): Öfversikt af de olika sätt, hvarpå det ontologiska beviset för Guds existens blifvit framställdt.
Obs. sid. 24, 25.
SUNDSTRÖM: Om begreppen förnuft och förstånd.
Sånger och berättelser af Nio signaturer.
Bland dessa:
KLOCKHOFF (D.). Obs. under sign. K., sid. 148: Tvifvel.
WIKNER (C. P.). Obs. under sign. W—r, sid. 46: Filosofens morgondrömmar. Äfven i Vittra skrifter.
WIRSÉN, af (C. D.). Obs. under sign. Kuno, sid. 13: Aning.
WIKNER: Undersökningar om enhet och mångfald.
Obs. sid. 42 ff., 54.

1864.

BOSTRÖM: Anmärkningar om helvetesläran.
Tre upplagor 1864; den sista tillökad, bland annat, med en särskild afhandling: Om den eviga osaligheten.

BOSTRÖM: Öppet sändebref till uppfinnaren af den nya läran om den eviga osaligheten.
I Upsala-Posten n:r 63, den 6 aug. Mot Beckman.

ASSARSSON (P.): Om Spinozas statslära och dess förhållande till Hobbes' och Rousseau's.
Obs. sid. 9, 18, 19, 33.

BECKMAN: Om den eviga osaligheten.
I Teol. Tidskrift; äfven separat. Mot Boström.

BRING (S. L.): Satser om religion, kristendom och kyrka.
Vid prästmötet i Lund. I prästmöteshandlingarna. Äfven separat med tillägg.
Obs. sid. 13 i separattrycket.

BRODÉN (J.): Öfversikt af diktarterna. 2:a uppl.
Obs. sid. 49.

DAHLBÄCK: Om logikens studium vid elementarläroverken, jämte granskning af några hit hörande läroböcker.
Obs. sid. 5, 6.

ENGSTRAND: Gifves det ett irrande samvete?
I Upsala Univ. Årsskrift.

FORSBERG (N. A.): Jämförande betraktelse af Spinozas och Malebranche's metafysiska principer.
Obs. sid. 28, 29.

FRIES (Elias): Botaniska utflykter III.
Obs. sid. 3, 4.

GRAPE (E. O.): Om det logiska beviset.
Obs. sid. 9 ff.

GÖRANSSON: Ett filosofiskt eller ofilosofiskt äfventyr.
Under pseudonymen: Simplicius Qværens. Mot Boström.

KLOCKHOFF: Om den panteistiska estetiken.
Äfven i Efterlämnade skrifter.
Obs. sid. 327–331 i Efterl. skr.

NYBLÆUS: Om statsmaktens grund och väsende.
Fragment. Ny upplaga, arbetet fullbordadt, 1882.

RIBBING: Grundlinier till filosofiens historia.

RYDBERG: Medeltidens magi.
I Svensk Månadsskrift af C. S. Warburg. Äfven separat.

Med ändringar i Skrifter, utg. af K. Warburg 1896.
Obs. sid. 21 ff., 59, 67, 68, 100, 139, 140 i separattr.; 21 ff., 59, 60, 68, 69, 101, 141, 142 i Skrifter XI.
Obs. Boströms yttrande i »Helvetesläran» 3:e uppl. sid. 36.

RYDBERG: Jehovatjänsten hos hebreerna före babyl. fångenskapen.
I Svensk Månadsskrift af C. S. Warburg. Äfven separat.
Med Tillägg i Skrifter 1896.
Obs. sid. 8, 9, 20, 34 i separattr. (2:a uppl.); sid. 149, 150, 159, 160, 171, 172, i Skrifter XI.

SCHEDIN (G. T.): Är occasionalismen en konsekvent utveckling af Cartesianismen? I.
Obs. sid. 10, 11, 18—22.

STRÖMBÄCK (K.): Några tankar författaren till »Anmärkningar om helvetesläran» m. m. allvarligen men vänligen att förehålla.

Söndagsnisse n:r 24 (Boström och Beckman).

WIESELGREN (P.): Bref till en samvetsgrann vän, om Rydberg.
I Skolvännen.

WIKNER: Kan filosofien bringa någon välsignelse åt mänskligheten?
Äfven i »I Mänsklighetens Lifsfrågor» (M. L.), se 1889.

1865.

BOSTRÖM: Den ursprungliga och sanna kristendomen och den senare judiskt-grekiska kristna teologien.
I Upsala-Posten n:r 20, den 11 mars.

BOSTRÖM: Huru en teolog försvarar den gamla barbariska föreställningen om straffet.
I Upsala-Posten n:r 23, den 22 mars. Mot Beckman.

BOSTRÖM: Huru ännu en annan teolog söker försvara den gamla barbariska föreställningen om straffet.
I Upsala-Posten n:r 40, 42, den 20, 27 maj. Mot Myrberg.

BOSTRÖM: Äro rikets ständer berättigade att för svenska folket besluta och fastställa det nu hvilande så kallade representationsförslaget?

BOSTRÖM: Ett bref till professor Nyblæus.
Tryckt — delvis — först i Skrifter 1883.

ARNOLDSON (K. P.): Anmärkningar om helvetesläran »för folket».

CULIN (A. M.): Om periodindelning i filosofiens historia.
Obs. sid. 20 ff.

EICHHORN (Chr.): Christopher Jacob Boström.
I Ny Illustrerad Tidning (febr.). Med porträtt af B.

ENGSTRAND: Kan causalitetsbegreppet förklaras ur människans sinnlighet?
I Upsala Univ. Årsskrift.
FLENSBURG (W.): Tal i prästeståndet den 6 dec. om representationsfrågan.
I prästeståndets protokoll. Diskuss. om represent. separat.
Äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 128 ff. i separattr.
FORSSELL (H.): Svensk häfdateckning. — Finsk häfdateckning.
Bada i Svensk Litteraturtidskr., utg. af Nyblom (C. R.).
Anm. Forssells historiska (politiska, nationalekonomiska, kyrkohistoriska etc.) arbeten äro införda, äfven då de ej direkt röra den boströmska filosofien. Samlade till ett helt, synas de oss öfverträffa alla andras dylika samlade skrifter, som vi lärt känna. — de stora utländska mästarnes ej undantagna — i föreningen af *allsidighet* och *detaljrikedom* rörande samhällslifvet, på samma gång de flesta af dem synas oss vara fullt att jämnställa med de förnämsta dylika arbeten i fråga om *vidtomfattande vyer*, *klarhet*, *koncishet*, *noggrannhet* och *opartiskhet*, till följd hvaraf de — då de dessutom äro besjälade af den boströmska filosofiens uppfattning af samhället ss. *personlighet* — lämnat de yppersta bidragen till en *konkretare* uppfattning (den boströmska) af historiens filosofi.
KLOCKHOFF: Om det tragiska.
Äfven i Efterl. skrifter.
Obs. sid. 380 ff. i Efterl. skrifter.
LANDGREN (L.): Grunddragen till läran om Gud.
Obs. sid. 64, 113.
LEANDER: Granskning af Herbarts filosofiska ståndpunkt. I, II.
I Lunds Univ. Årsskrift.
LEFFLER (J. A.): Reflexioner med anledning af striden om helvetesläran. Af en läkare.
MYRBERG: Den urspr. kristendomen etc.
I Upsala-Posten n:r 28, 29.
MÖLLER (F.): Några ord i den religiösa frågan. Kritik af en läkares »reflexioner» etc., af en ämbetsbroder.
NYBLÆUS: Om statens straffrätt.
Andra omarb. upplagan. (Första uppl. se ofvan 1852.)
PALM (O.): Är Hegels uppfattning af Platos statslära den riktiga?
Obs. sid. 12.
RIBBING: Tal i prästeståndet den 4 dec. om repres.
I prästest. prot. Diskuss. om repres. separat.
Obs. sid. 6 ff. i separattr.

RYDBERG: Singoalla.
Obs. sid. 17, 18, 71, 147, 148 i tredje uppl. (utg. 1876); sid. 27, 28, 110, 222, 223 i praktuppl. 1894.
SCHMIDT (C.): Om begreppet såsom systematiskt.
Obs. sid. 16, 17.
TREFFENBERG (C.): Tal i ridderskapet och adeln den 6 dec. om repres.
I ridderskapets och adelns prot. Diskuss. om repr. separat.
Obs. sid. 158, 159, 161 i separattr.
WESTIN (J. P.): Tal i prästeståndet den 5 dec. om repres.
I prästest. prot. Diskuss. om repres. separat.
Obs. sid. 86 (citatet ur Boströms statslära) i separattr.
WIDERSTRÖM: Den boströmska filosofiens skapelsebegrepp.
WIKNER: Hvad vi behöfva.
Äfven i M. L.
WIKNER: Kunna vi veta något om Gud?
I Svensk Litteraturtidskr. Äfven i M. L.
WIKNER: Utkast till också ett filosofiskt system.
Tryckt först 1889 i Åbergs Carl Pontus Wikner.
Obs. sid. 144 ff.

1866.

BOSTRÖM: Anmärkningar om dödsstraffet.
Tryckt först i Skrifter 1883.
Aftonbladet, den 23 mars. Christopher Jacob Boström †.
Aftonbladet, den 3 april. Boströms begrafning.
BORELIUS: Slutpåminnelser i fråga om återbesättande af en ledig filosofisk profession i Lund.
BRANDT (K. H.): Christopher Jacob Boström.
Verser, med anl. af Boströms död.
I Upsala-Posten n:r 30.
FORSSELL: Bidrag till historien om Sveriges förvaltning. Under Gustaf den förste.
Äfven ingående i Forssells: Sveriges inre historia I, utg. 1869.
FORSSELL: Recension af Wijkander, Sv. Krigsförfattningens historia.
— Svenska Urkunder.
Båda i Svensk Litt.-tidskr.
Obs. sid. 222, 367.
FORSSELL: Oliver Cromwell. — En nutidens talare.
Båda i Svensk Litteraturtidskr. Se Studier och kritiker I. 1875.

GRANELL (E. J. F.): Om filosofiens betydelse och förhållande till de empiriska vetenskaperna.
Obs. sid. 16, 17.
HAMILTON (Henning): Lifvet efter döden, betraktelser af en lekman. Endast privat utdelade exemplar.
Obs. sid. 8 ff.
KLOCKHOFF: Uppsatser i Svensk Litteraturtidskrift:
Några ord om betydelsen af en litteraturtidskrift för Sverige.
Om vår tids kyrka och kristendom i Sverige (recension). Ett stycke äfven i festskr. till Boströms minne.
Tankar i religiösa ämnen af L. v. K. (rec.).
Tro och otro (rec.).
Om dödsstraffet och statens straffrätt (rec.).
Ridderskapets och adelns öfverläggning dec. 1865 om repres.
Om K. Fischers inledning till Nyare filosofiens historia (rec.).
Teologisk litteratur (rec.).
Handlingar rörande förslag till återbesättande af en ledig filosofisk professur i Lund, utg. af A. Nyblæus.
Fri kyrka i fri stat m. m. (rec.).
Nordisk Universitets-Tidskrift (rec.).
Vår tid och dess sträfvanden af N. Lilja (rec.).
Teologisk litteratur (rec.).
Colani. Robertson. Parker. (Rec.)
Om dödsstraffets befogenhet och lämplighet.
KRÆMER, von (Lotten): Tankar i religiösa ämnen.
Obs. sid. 6, 7, 12, 20, 25—27, 33, 34.
LANDTMANSON: Om konkursbo.
I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. sid. 1, 2.
NYBLÆUS: Handlingar rörande förslag till återbesättande af en ledig filosofisk professur i Lund.
NYBLOM (C. R.): Om innehåll och form i konsten.
Obs. sid. 32, 33, 56, 57, 75, 87, 89 ff.
SAHLIN: Christopher Jacob Boström.
I Upsala-Posten, n:r 26, 27.
SOLANDER (H.): Teistiska estetiken i Tyskland.
Ett stycke äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 9, 32 ff. i separattr.
STENHAMMAR (E.): Har Kant angifvit den rätta grunden för kunskapens allmängiltighet och nödvändighet?
Obs. sid. 16 ff.
STENQUIST (J.): Kants religionsfilosofi.
Obs. sid. 20—22.

Upsala-Posten den 23 mars: †. Christopher Jacob Boström.
Verser: vid Boströms begrafning; i Norrlands nations namn.
I Upsala-Posten, n:r 26.
WIKNER: Christopher Jacob Boström. †.
I Svensk Litteraturtidskrift, sid. 65—74.
WIKNER: Naturens förbannelse.
Äfven i M. L.
WIKNER: Segern som öfvervinner världen. Predikan m. m.
Tryckt först 1871.
Obs. sid. 15.
WIRSÉN: Jämförelse mellan Vischers och Zeisings åsikter om det humoristiska.
Obs. sid. 28, 30.
WIRSÉN: Verser vid Boströms begrafning.
I Upsala-Posten n:r 26. Äfven i Nyblæi Den fil. forskn. i Sverige IV: 1 sid. 10, 11.

1867.

FAGERLUND (C. T.): Om det moraliskt ondas grund enligt Kant, Fichte, Schelling och Schleiermacher.
Obs. sid. 36.
FORSSELL: Union. — Historisk litteratur (1—3). — Laboulaye. — Sveriges folkskola II. — Svenska minnen.
Alla uppsatserna i Svensk Litt.-tidskrift.
Obs. sid. 25, 319, 359 ff.
FORSSELL: Svensk kyrkolitteratur (Svensk statskyrka).
I Svensk Litt.-tidskrift. Se Studier och kritiker I.
NYBLÆUS: Om den religiösa tron och vetandet.
I Nord. Tidskr., utgifven af Hamilton (G. K.). Äfven särskildt utgifven tillsammans med en annan uppsats.
SAHLIN: Naturens förbannelse af Wikner.
Recension i Svensk Litteraturtidskrift.
Svensk Litteraturtidskrift: Diverse.
Om Nordisk Tidskrift (se ofvan). Recension.
Obs. sid. 191.
WIKNER: Tal till Boströms minne å Nordiska festen. Den 16 febr.
I Upsala-Posten n:r 15 B. Onsdagen den 20 febr.
Äfven i Vittra skrifter (festens dato oriktigt angifven).
WIKNER: Schema till antropologien, jämte notiser om filosofien och hennes historia.

WIKNER: Platon, populära föredrag, hållna i Stockholm.
Tryckta först 1888 efter Wikners död.
WIKNER: Några ord i förbigående med anledning af hrr von Bergens och Ullmans uppsatser angående den »kritiska skolan».
I Upsala-Posten. Äfven i Åbergs Carl Pontus Wikner.
WIKNER: Svar till »vän af öppenhet och klarhet».
I Upsala-Posten. Äfven i Åbergs Carl Pontus Wikner.

1868.

EDFELDT (H.): Hvilken världsförklaring uppfyller fordringarna för möjligheten af människans praktiska lif?
Obs. sid. 21 ff.
ENGSTRAND: Kollegium i etiken. (Öfvertryck.)
FORSSELL: Roman och historia. — 1786 års riksdag. — Hist. Skr. (1).
Alla dessa i Svensk Litteraturtidskr.
Obs. sid. 39—41.
FORSSELL: Merkantilism.
I Svensk Litt.-tidskrift. Se Studier och kritiker I.
GUSTRIN (E. F.): Om människans odödlighet.
Obs. sid. 46 ff.
Hvad folket väntar af den nya representationen.
Obs. sid. 70, 73.
Hvad vilja de nyliberala?
Obs. sid. 71—75.
JÖNSSON (J. M. Ambrosius): Om den förnuftiga känslan.
Författaren har sedan kallat sig Ambrosius (J. M.).
Obs. sid. 2, 3, 18, 24 ff.
KALLING (P.): Framställning af boströmska filosofien.
KEIJSER (G. J.): Försök till en kortfattad öfversikt af hufvudframstegen inom den mänskliga filosofiens historia I.
Obs. sid. 3 7, 18, 19.
LANDGREN: Om Rydbergs Bibelns lära om Kristus.
I Teol. Tidskrift (grundad af Beckman).
LINDSKOG (E. W.): Om det skönas begrepp.
Obs. sid. 23 ff.
NYBLÆUS: Om Pufendorfs plats i nyare prakt. filosofiens historia.
Äfven utgifven tillsammans med andra uppsatser.
NYBLÆUS: Om politisk frihet och självstyrelse.
I Nord. Tidskr., utg. af Hamilton. Äfven utg. tillsammans med andra uppsatser.
NYBLÆUS: Theodor Parker och den religiösa frågan.

I Nord. Tidskr., utg. af Hamilton.
Äfven utg. tillsammans med andra uppsatser.
RYDBERG: Bibelns lära om Kristus.
Tredje upplagan. Med: Genmäle till biskop Beckman; och Om människans föruttillvaro, äfven separat.
Obs. sid. 212—226, 228, 241—244, 249, 265—268. I 5:e uppl.: 259—273, 279, 293—296, 306, 322—325.
RYDBERG: Om kyrka och presterskap.
I Framtiden, tidskr. utg. af v. Bergen (C.).
SJÖBERG (G. M.): Historisk öfversikt af den på monadläran grundade metafysikens utveckling.
Obs. sid. 40, 41.
SOLANDER: I hvad mån liknar Kungarne på Salamis en antik tragedi?
I Inbjudningsskr. till examen vid Ups. priv. lärov.
Obs. sid. 2—6.
WIKNER: Ernst Daniel Björck.
I Framtiden.

1869.

BJÖRLING (E.): Om solen.
Obs. sid. 107, 108.
CLAËSON (G.): Bjurstens Svenska språkets och litteraturens historia, 3:e uppl., efter författarens död bearbetad och tillökt.
Obs. sid. 116, 117.
EICHHORN: Svenska studier. (I.)
Obs. en skizz öfver Boström, förut i Ny Illustr. T. 1865.
FORSSELL: Erik XIV. — Materialism.
Båda i Sv. Litt.-tidskr., utg. af Forssell. Den senare se Studier och kritiker I.
FORSSELL: Sveriges inre historia fr. Gustaf den Förste. I.
FORSSELL: Svenska prinsessors giftermål. I.
FRIESEN, von (C.): Jämförande framställning af de olika åsikterna om det sublima. I.
Obs. sid. 23, 25, 26.
KLINGBERG (A. G.): Kants kritik af Leibnizianismen.
Obs. sid. 23—34.
LAGERSTRÖM (G. O.): Om pliktbegreppet hos Kant.
Obs. sid. 23, 25, 26.
LANDGREN: Grunddragen till läran om rättfärdiggörelsen.
Obs. sid. 36, 37.

LANDTMANSON: Studier i arfsrättens historia. I.
I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. inledningen sid. II–IV.
LEANDER: Ueber einige Sätze aus dem dem Philosophen-Kongress zu Prag vorgelegten Programm.
I »Philosophische Monatshefte».
LILJEBLAD (B.): Fem predikningar.
Obs. sid. 21—24, 30, 31, 42, 62.
LILJEBLAD: Om vandringen i ljuset. Predikan.
Äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 6—8, 13, 15 i separattr.
LILJEBLAD: Om prästens framgång. Predikan.
Obs. sid. 4, 9, 10, 12.
MAGNUSSON (G. A.): Om utveckling.
Obs. sid. 11, 12, 15, 16.
MEDÉN (C.): Om Grubbes deduktion af rättsbegreppet.
Obs. sid. 3 ff., 20.
MÄTZNER (Eduard): Christopher Jacob Boströms Philosophie.
I »Philosophische Monatshefte». B. III, sid. 203.
NORRMAN (G. W. A.): Försök till framställning af det skönas formala attributer.
Obs. sid. 4, 5.
ODHNER: Lärobok i Sveriges, Norges och Danmarks historia för skolans högre klasser.
Obs. sid. 345.
ROSELL: Predikan, 10 sönd. e. tref.
Obs. sid. 18, 22.
SAHLIN: Om grundformerna i etiken.
I Upsala Univ. Årsskrift.
SJÖHOLM (L. A.): Det historiska sammanhanget mellan Humes skepticism och Kants kriticism.
Obs. sid. 18.
SUNDBERG (A. N.): Om förhallandet emellan vår tids kultur och kristendomen.
I Karlstads stifts prästmöteshandlingar. Äfven separat.
Obs. sid. 17 ff. i separattr.
WIKNER: Min moders testamente.
I Tidskr. för hemmet. Äfven dels i Småstycken, utg. af Föreningen för sinnesslöa barn, dels i Vittra skr.
Obs. sid. 56, 57 i Vittra skr.; sid. 38 i Småstycken.
WIKNER: Kultur och filosofi.
Föreläsningar, hållna 1868. Äfven i M. L.

1870.

DAHLBÄCK: Är Sofokles' Antigone en tragisk personlighet?
I läroverksprogram.
Obs. sid. 28 ff.

DALSJÖ (M.): Valda skrifter af Platon i svensk öfversättning. I.
Obs. förordet till 1:a upplagan.

FORSSELL: Individualism och självstyrelse.
I Svensk Tidskr., utg. af Forssell och Wirsén. Se Studier och kritiker I. Äfven (afkortad) i festskr. till Boströms minne.

FORSSELL: Tyskland, Frankrike och Sverige.
I Sv. Tidskr. Se Studier och kritiker I.

FORSSELL: Eichhorn, Svenska studier.
Recension i Svensk Tidskr.
Obs. sid. 60.

HENRIKSSON (N.): Om prästerskapets ställning till vetenskapen.
I Lunds stifts prästmöteshandlingar.
Obs. sid. 7, 8 i afh.

JANZON (J.): Något om 16:e och 19:e seklens kyrkoreformatoriska sträfvan.
I Linköpings stiftstidningars bihang.
Obs. sid. 35, 36.

Nordisk Tidskrift, utg. af Hamilton. Recensioner öfver:
Sahlin, Om grundformerna i etiken. Wikner, Kultur och filosofi. Forssell, Materialism. Kalling, Boströmska filosofien.

NYBLÆUS: Materialismen.
I Nord. Tidskr. (af H.) Äfven separat tills. med andra uppsatser.

NYBLÆUS: Striden om Kristi Gudom.
I Svensk Tidskr. Äfven separat tills. med andra uppsatser.

RIBBING: Socratische Studien I: Ueber das Verhältniss zwischen den Xenophontischen und den Platonischen Berichten über die Persönlichkeit und die Lehre des Sokrates; zugleich eine Darstellung der Hauptpuncte der Socratischen Lehre. II: Ueber Socrates' Daimonion.
I Upsala Univ. Årsskrift.

RYDBERG: Urpatriarkernas släkttafla.
I Göteb. Vitt. och Vet. samhälles handlingar. Äfven separat.
Obs. sid. 7 i separattr.

SAHLIN: Är den boströmska filosofien eklektisk?
I Svensk Tidskrift.

Scheele, von (K. H. G.): Resebref.
I Teol. Tidskrift (grundad af Beckman).
Obs. sid. 359.
Strandberg (C. G.): Inträdestal i Svenska Akademien.
I Svenska Akademiens handlingar, 45:e delen.
Obs. sid. 32.
Wikner: Lärobok i antropologien jämte notiser om filosofien och hennes historia.
Obs. sid. 105, 106.
Wikner: Undersökningar angående den materialistiska världsåskådningen.

1871.

Beckman: Ytterligare gensägelser mot Kristi gudom.
Mot Nyblæus i Svensk Tidskrift 1870.
I Teol. Tidskrift. Fortsatt i Teol. Tidskrift 1872.
Obs. sid. 22, 23 (årg. 1871).
Edfeldt: Om den praktiska filosofiens föremal, religionen, sedligheten och rätten.
I Upsala Univ. Årsskrift för 1871, men tryckt 1870.
Eggertz (C. M. U.): Grunddragen i Schopenhauers filosofi.
Obs. sid. 56.
Engstrand: Om Hegels metod och hans åsikt om tankelagarna.
Obs. sid. 24.
Forssell: Napoleon I. — Den andra Oktober. — Militärlitteratur.
Alla uppsatserna i Svensk Tidskr., utg. af Forssell. Se Studier och kritiker I.
Forssell: Statistik (1, 2). — Myntfrågan. — Handl. rörande Sv. Hist.
Alla uppsatserna i Svensk Tidskr.
Obs. sid. 398, 399.
Klockhoff: Efterlämnade skrifter. utg. af Viktor Rydberg och N. P. Ödman.
Liljeblad: Teser för pastoralexamen i Skara.
Obs. tes. 1--4, 15, 16.
Montgomery-Cederhjelm (H.): Om det fantastiska lustspelet.
Obs. sid. 1.
Nyblæus: Filosofi.
Rec. i Sv. Tidskr. öfver Wikners: Den mater. världsaskadn.
Obs sid. 294.
Rundgren: Herdabref till Karlstads stifts prästerskap.
Obs. sid. 7.

Sjöberg och Klingberg: Lärobok i logik.
Svensson (S. G.): Betraktelser öfver den materialist. och idealist. världsåsikten med anledn. af den Büchner-Wiknerska striden.
Obs. sid. 36 ff., 43 ff., 73 ff.
Teologisk Tidskrift: Recension af: Englund (J. A.), Om förhållandet mellan vår tids anfall mot den kristna lärans grundsanningar och förflutna tiders etc.
Obs. sid. 129.
Wikner: Uppsatser i religiösa ämnen.
Obs. förordet.
Wikner: Om betydelsen af en svensk öfversättning af Platon.
I Svensk Tidskr. Äfven i M. L.
Obs. sid. 6, 7, 13 ff., 20 i M. L. (Om personligheten.)
Wikner: Gustaf Nilssons tankar om en altartafla och ett vackert landskap.
I Läsning för folket. Äfven i M. L.
Obs. sid. 54 i M. L. II.
Wikner: Allt eller intet. Två blad ur en panteists dagbok.
I Veronika, utg. af Grafström (T. Fr.). Äfven i Vittra skr.
Obs. sid. 71 ff., 84 i V. skr.
Wikner: Recension öfver Hagenbachs kyrkohistoria.
I Teol. Tidskr.
Wikner: Vill du blifva verkligen stor? Predikan.
Anm. Wikners religiösa och estetiska (prosa-)skrifter, som icke särskildt beröra den boströmska filosofien, äro i förteckningen införda, emedan de, äfven sedan han offentl. ställt sig i bestämd opposition mot den boströmska filosofien (delvis därför att han missförstått densamma), äro, utom annat, ett uttryck för hvad han lärt också af den boströmska filosofien själf, nämligen behofvet af och krafvet på *individens konkreta personlighetslif* i sammanhang med den *abstrakta* förståndsverksamheten.
Wirsén: Minnesteckning öfver Klockhoff.
I Klockhoffs Efterlämnade skrifter (se ofvan).
Obs. sid. VI, VII, X, XIX—XXI.

1872.

Bolin (W.): Ett nytt filosofiskt system.
I Svensk Tidskr.
Obs. noten af redaktionen till sid. 387.
Burman (E. O.): Om kunskapens möjlighet.
Obs. sid. 1—5, 50, 59, 74 ff.

BYGDÉN (A. L.): Benjamin Höijer I.
Obs. sid. 8, 37.
CORNELIUS (C. A.): Teologiska prænotioner.
Obs. sid. 81 ff.
FORSSELL: Själfstyrelse. — Myntfrågan. — Skandinavisk häfdateckning. — Fornminnen. — H. Th. Buckle. — Fornforskning.
Alla uppsatserna i Svensk Tidskr.
Obs. sid. 450, 451, 457, 485, 554 ff., 559 ff.
FORSSELL: Norrland 1571—1870.
I Svensk Tidskr. Äfven i Studier och kritiker I.
FORSSELL: Sverige 1571, 1:a h.
JACOBSSON (H.): Om Schleiermachers deduktion af de formala etiska begreppen.
Obs. sid. 14 ff.
JAKOBSSON (G.): Om Kants »Grundläggn. till sedernas metafysik«.
Obs. sid. 32 ff.
NYBLOM: En litterär strid.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 408, 410.
SJÖBERG och KLINGBERG: Lärobok i antropologi.
WIKNER: Hvem tillhör du? Predikan.
WIKNER: Om auktoritet och själfständighet.
Äfven i M. L.
WIKNER: Tankar och frågor inför människones son.
Obs. sid. 24 ff.
WIKNER: Promotionspredikan.

1873.

ENGSTRAND: Kritisk belysning af Abælards treenighetslära.
Obs. sid. 46 ff., 52 ff., 57, 63.
FORSSELL: Kyrka och stat i det nittonde arhundradet.
I Svensk Tidskr. Se Studier och kritiker I.
FORSSELL: Fryxell (ett jubileum). — Tegneriana.
Båda i Sv. Tidskr.
NYBLÆUS: Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet. I: 1.
NYBLOM: Recension öfver Brandes, Hovedstrømninger etc.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 404, 422.
RIBBING: Tal i kyrkomötesfrågor.
I kyrkomötets protokoll.
Obs. sid. 179. 180, 610, 611, 616.

RYDBERG: Bibelkommissionens fjärde öfversättning af Nya Testamentet. — Tysk eller Nordisk svenska?
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 515.
SAHLIN: Svensk filosofi.
Rec. i Sv. Tidskr. öfver: Nyblæus, Den filos. forskningen etc.
WIKNER: »Gud är kärleken.» Meditationer.
WIKNER: Tal vid aftäckningen af E. D. Björcks minnesvård.
Äfven i M. L.
WIKNER: De imagine Dei. Dissertatio theologica.

1874.

A. W. A.: Litterärhistoriska målsmän i våra dagar.
I Tidskrift för hemmet.
Obs. sid. 202.
BORELIUS: »Positiv» filosofi.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 470, 471.
BRØCHNER (H.): Philosophiens Historie i Grundrids II.
Obs. sid. 287.
BYGDÉN: Öfversättning af Boströms Dissertatio de notionibus religionis, sapientiæ et virtutis, jämte den latinska texten.
Uti förordet citeradt ett yttrande af Geijer om Boström.
DONS (W.): Om Boströmianismen.
FORSSELL: Ekonomiska Data. — Ett önskn.-mål för sv. häfdeforskning.
Båda i Svensk Tidskr.
Inre missionens predikan. Redogörelse för föredrag vid Upsala missionsförenings årsmöte, jämte betraktelser öfver dessa.
I Upsala-Posten. Äfven separat.
Obs. sid. 65 ff., 131, 134, 139, 141—143 i separattrycket.
MONRAD (M. J.): Tankeretninger i den nyere tid.
Obs. Forord, sid. VI.
RYDBERG: Den meliska Afrodite.
I Svensk Tidskrift. Äfven i Romerska dagar (se nedanför).
Obs. sid. 459 i S. T., 224 i R. D. andra oktavuppl.
RYDBERG: Romerska sägner om Petrus och Paulus.
Obs. sid. 5.
SAHLIN: Naturfilosofi och empirisk naturvetenskap.
I Svensk Tidskr.

TEGNÉR (E.): Om språk och nationalitet.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 2 ff. (enligt en oriktig paginering; eg. 106 ff.).
WIKNER: Religiösa meditationer och föredrag II. III.
WIKNER: En sommarsvaghet.
I tidskriften Förr och Nu.
ÅBERG (L. H.): Ett försök att uppvisa Darwinismens öfverensstämmelse med en rationelt idealistisk världsåskådning.
Under pseudonymen: —e—.

1875.

DAHLBÄCK: Sokrates.
Obs. sid. 62.
EDFELDT: Granskning af kand. Waldemar Dons' framställning af den boströmska filosofien.
FORSSELL: Svensk filosofi. — Ett polit. manifest.
Den förra om Dons, Boströmianismen.
Båda i Svensk Tidskr., utg. af Forssell och Hjärne (H.).
FORSSELL: Studier och kritiker I.
Obs. sid. 15, 22—24, 39, 40, 110, 119, 120, 125 ff., 172 ff., 179 ff., 226 ff., 241, 242, 257 ff., 271 ff., 276 ff., 285, 291, 358, 359, 382.
FORSSELL: Sveriges inre historia fr. Gustaf den Förste. II.
FRYXELL (Eva) — pseudon. Emund Gammal —: Kristus i vårt århundrade.
I Tidskr. för hemmet.
Obs. sid. 327, 329 (obs. sidornas tryckfel i tidskr.).
KALLING: Om kunskapen. Studier efter Christopher Jacob Boström.
KEIJSER (G. J.): Påfvedömets regress.
Obs. sid. 3, 4 (kyrkohistoriens indeln. efter folkstammar och folkslag). Sedan, utvidgad, 3:e afd. af Kristendomens historia.
MELIN (K. A.): Om den tragiska skulden.
Obs. sid. 24 ff.
Missionsmöten i Upsala 1875.
Obs. sid. 118, 120.
NYBLÆUS: Den filosofiska forskningen i Sverige. I: 2.
NYBLÆUS: Några ord om förhallandet mellan kyrkan och staten.
I Svensk Tidskr.
RYDBERG: Antinous.
I Svensk Tidskr. Äfven, jämte en dikt, i Romerska dagar.
Obs. sid. 291, 303, 304 i S. T., 236, 254 i R. D. (2:a okt.-uppl.).

RYDBERG: Romerska kejsare i marmor.
Till större delen i Svensk Tidskrift. Äfven i Romerska dagar, som i andra oktavupplagan ökats med Markus Aurelius.
Obs. sid. 102, 111 i Sv. T.

RYDBERG: Ur andra delen af Göthes Faust.
I Svensk Tidskr. Äfven tills. med öfvers. af Faust I i oktavupplagan.
Obs. sid. 440, 447 ff., 454 i Sv. T.

SAHLIN: Öfverensstämmer Platos sedelära med kristendomens?
Obs. sid. 17.

SAHLIN: Om det stoiska högmodet.
I Upsala Univ. Årsskrift.

SAHLIN: Svensk filosofi (om Nyblæus, Den filos. forskn. i Sverige etc.).
I Svensk Tidskr.

Svensk Tidskrift: C. J. Boström, Om religionens, vishetens och dygdens begrepp, öfvers. af Bygdén.
Recension, sid. 94.

Svensk Tidskrift: C. Y. Sahlin, Öfverensstämmer Platos sedelära med kristendomens?
Recension, sid. 581.

WIKNER: Einheit und Vielheit. Leipzig.
Öfvers. från svenskan (se ofvför).
Obs. Vorwort.

WIKNER: Können wir etwas von Gott wissen? Leipzig.
Öfvers. från svenskan (se ofvför).

1876.

AHNFELT (A.): Världslitteraturens historia II.
Obs. sid. 672, 675.

BRING (G.): Imm. Kants förhållande till den filosofiska teologien.
Obs. inledn. sid. II; sid. 175--210.

BRING (S. L.): G. Bring, Immanuel Kants förh. till den fil. teol.
Recension i Teol. Tidskr.
Obs. sid. 355—361.

GEIJER (R.): Huru förhåller sig Leibnitz' metafysik till de första förutsättningarna för möjligheten af praktisk filosofi?
I Ups. Univ. Årsskr.

GUSTRIN: Några anmärkningar angående den formella logiken.
Obs. sid. 7, 8.

HOFBERG (H.): Sv. Biografiskt Handlexikon.
Obs. sid. 119, 120.
KALLING: Svar på Rombergs Om Kalling, Kunskapen. (Se nedanför.)
KEIJSER (E. J.): Om den praktiska teologiens betydelse.
Obs. sid. 17, 18, 21, 26.
LEANDER: Något om den samtida filosofien i Tyskland, Danmark och Frankrike.
I Svensk Tidskr., utg. af Hjärne.
LINDGREN (A.): Positivism i Sverige.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 456.
Nordisk Familjebok, utg. af Linder (N.) m. fl.: Beckman, A. F.
2:a b. spalt. 103.
NYBLÆUS: Förord till: Grubbe, Praktiska filosofiens historia I.
ROMBERG (P. A.): Om Kalling, Kunskapen.
RYDBERG: Nero.
I Svensk Tidskr. Äfven i Romerska dagar.
Obs. sid. 320, 346 i S. T., 127, 128, 167 i 2:a oktavuppl. af R. D.
RYDBERG: Hvadan och hvarthän?
Skaldestycke, i Nu, utg. af J. Grönstedt. Äfven i Dikter I.
RYDBERG: Faust af Göthe, första delen, öfversatt.
WIRSÉN: Dikter (1:a samlingen).
Obs. sid. 232 (Minnets skål).
WITT (H. A.): Aforismer, vidfogade en prästmötesafhandling.
I Lunds stifts prästmöteshandlingar.
Obs. sid. 34, i afh.

1877.

A. W. A.: Ett tidstecken i Danmark.
I Sanningsökaren, utg. af Akerberg (A. F.).
Obs. sid. 246.
ARNOLDSON: Om förnuftstron.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 7.
ARNOLDSON: Verkligheten.
Obs. sid. 59—61, 67 ff.
ARNOLDSON: Om kunskapen, studier efter Boström af d:r Kalling.
I Sanningsökaren.
ARNOLDSON: Benedikt Spinoza.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 110, 111.

ARNOLDSON: »Det nittende aarhundrede» etc.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 163, 166.
ARNOLDSON och BRANDES (G.): Om rationalism och naturalism.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 240, 241.
BERGEN, von (C.): Nya filosofiska tidskrifter.
I Framtiden, utg. af von Bergen.
Obs. sid. 352.
BILLING (M.): Kritik öfver Hamiltons lära om det obetingade.
Obs. sid. 50 ff.
Biografiskt lexikon, Ny följd: Nyblæus, Axel Johan.
7:e bandet, sid. 473—477.
Blänkfyrar. En samling tänkespråk.
Obs. Registret, sid. VI; sid. 78, 119 i afdeln. III.
BORELIUS: Skandinavien och Tyskland (på tyska redan 1876).
Obs. sid. 50 i sv. uppl.; sid. 57 i tyska uppl.
EDFELDT: Om begreppet sedlighet.
I Upsala Univ. Årsskrift.
EGGERTZ: Den grekiska filosofiens betydelse för läran om förnimmelsernas association.
Obs. sid. 35, 36, 74.
HALLMER (L.): Om Friedrich Ueberwegs »System der Logik» I.
Obs. sid. 14.
KLINGSTEDT (M. E.) — signaturen E. K. —: Resebref.
Obs. sid. 11.
Nordisk Familjebok: Borelius, Johan Jacob.
2:a bandet, spalt. 892.
RYDBERG: Prometeus och Ahasverus.
I Litterärt album I. Äfven i Dikter I. Mot tidsguden.
Obs. sid. 164, 166, 167, 169, 171, 172, 176, 177, 180, 181, 189—197, 206—209 i Dikter I.
RYDBERG: Kantat vid jubelfestpromotionen i Upsala den 6 sept.
Äfven i Dikter I.
Obs. sid. 6—9, 13 i Dikter I.
RYDBERG: Romerska dagar (illustrerad).
Obs. sid. 27, 34, 72, 90, 110, 117, 129—131, 151.
SAHLIN: Om ministrarne i den konstitutionella monarkien enligt Boströms statslära.
I Upsala Univ. Årsskrift.
SAHLIN: Om subjektivt och objektivt betraktelsesätt i filosofien.
I Upsala Univ. Årsskrift.

SAHLIN: Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar.
I Upsala Univ. Årsskrift.
SCHWARTZ (E.): Teser ang. logiken och antropologien.
Obs. fundamentalindelningen i antropologien.
WIKNER: Predikningar för skolungdom.
WIKNER: Mantegnas ängel.
I Litterärt album I. Äfven i Vittra skrifter.
WIKNER: Kristendomen såsom en kulturmakt.
I handl. rörande Samfundet Pro fide et christianismo.
Äfven i Tidskrift för hemmet och i M. L.
ÅBERG: Om familjens begrepp och väsentligaste grundformer.
Obs. sid. 7, 8, 15, 84, 95, 104, 132, 144, 150—163.
ÅBERG: Boström, Christopher Jacob.
I Nordisk Familjebok, 2:a b., spalt. 948—956.
ÅBERG: Om människosläktets synd och försoning.
I Framtiden.
Obs. sid. 309.
ÅKERBERG (A. F.): Kristendomens vrangbild.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 50.

1878.

A. B. En blick på den kritiska skolan.
I Tidskrift för teologi och kyrka, utg. af H. Rabergh.
Obs. sid. 17 ff.
BURMAN: Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar af Sahlin; och Om begreppet sedlighet af Edfeldt.
Rec. i Nord. Tidskrift, utg. af Letterstedtska föreningen.
DAHLBÄCK: Ett och annat om »framatskridande» och utveckling.
I Fria ord. Äfven (omarb.) i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 180, 181 i festskr.
EDFELDT: Kants lära om det moraliskt onda.
Obs. sid. 33 ff.
GUSTRIN: Om tankelagarna.
Obs. sid. 5, 10, 24, 28.
HEEGAARD (S.): Bidrag til spörgsmalet om filosofiens betydning og værd.
I Nordisk Tidskrift.
Obs. sid. 633 ff. (om idéerna), 638, 643.
KEIJSER (G. J.): Lärobok i bibelkunskap.
Obs. sid. 5 (bibeln om personer: Gud, Israels folk, hela människosläktet, *Messias*); i fjärde uppl. äfven sid. 48, 49.

KEIJSER (G. J.): Grunddragen af Kristendomens historia 1.
Obs. sid. 4—8, 10, 16, 17, 21, 22, 31, 45; i tredje uppl. sid. 6—11, 13, 21, 22, 26, 27, 38, 69, 70.
NYBLÆUS: Förord till: Grubbe, Filosofisk sedelära. I.
PALLIN (R.): Nya tidens historia.
Obs. sid. 245.
RIBBING: Tal om kyrkomötesfrågor.
I kyrkomötets protokoll.
Obs. sid. 174, 175, 183, 184, 518.
RYDBERG: Inträdestal i Svenska Akademien 1878, maj.
I Akademiens handlingar 53:e delen. Äfven i Varia I, se 1894.
Obs. sid. 137—140 i Akad. handlingar.
RYDBERG: Faust af Göthe, öfversatt. 2:a genomsedda upplagan, oktavupplaga, med en redogörelse för skaldeverkets senare del.
Obs. sid. 283, 284, 294 ff., 302, 303.
Obs. Ett yttrande i Biogr. Lexikon. Ny följd. 9:e b. sid. 226.
SAHLIN: Om naturens lif.
I Upsala Univ. Årsskrift.
SAHLIN: Är det sköna rent?
I Upsala Univ. Årsskrift.
SAHLIN: Om bestämningsgrunders valbarhet.
I Upsala Univ. Årsskrift.
WIKNER: Den hederlige väfvaren i Korint.
I Hemvännen. Äfven i Vittra skrifter.
WIKNER: Ett stycke textkritik.
I Vår tid. Äfven i Vittra skrifter.
ÅBERG: Bidrag till en framställning och kritik af Kants lära om det moraliskt onda.
I Ups. Univ. Årsskrift.
Obs. sid. 45, 47.

1879.

ASSARSSON: Svenska straffrättens allmänna del.
Obs. sid. 4.
BURMAN: Om den nyare italienska filosofien.
I Upsala Univ. Årsskrift.
Obs. sid. 1, 2.
FORSSELL: Tulltariffer och handelstraktater i Europa 1871—1879.
I Nord. Tidskr. Äfven i Studier och kritiker. II.
G. A. U. Om professor Heegaards Bidrag etc. af R. Geijer.
Rec. i Sanningsökaren, utg. af Arnoldson och Åkerberg.
Obs. sid. 286.

GEIJER (R.): Om professor Heegaards »Bidrag til spörgsmalet om filosofiens betydning og værd».
Obs. sid. 34.
GRAFSTRÖM (F.): Minnen från Klara kyrka. Högmessopredikn. I, II.
Obs. sid. 230 ff. i I; 25 ff., 230, 454 ff. i II.
HJÄRNE (R.): Från det förflutna och det närvarande. I.
Obs. sid. 57, 61—63, 65, 118, 207.
HÖFFDING (H.): Filosofien i Sverig.
I Nordisk Tidskrift. Äfven öfvers. till tyska i »Phil. Monatshefte« S. 189–235.
KEIJSER (G. J.): Öfversikt af de sköna konsternas glansperioder.
I Redogörelsen för Högre Lärarinneseminarium. Äfven separat.
Obs. sid. 4 i båda.
KEIJSER (G. J.): Till Johan Olof Wallins minne.
Obs. sid. 5 (om religionen och pietismen), 7, 9, 11.
MARTIN (C. R.): Den kyrkliga försoningsläran och det mänskliga rättsmedvetandet.
Obs. sid. 5—11, 34, 35.
Nordisk Familjebok: Claëson, Kristian.
3:e b. spalt. 398, 399.
NYSTRÖM (A.): Positivismen.
Obs. sid. 91 ff., 128 ff.
PALLIN: Nya tidens historia (förkortad uppl.).
Obs. sid. 181.
PFEIFF (V.): Om dödsstraffet.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 198, 200 ff., 204 ff.
Redogörelse för Högre Lärarinneseminarium o. s. v.
Obs. sid. 4, 59.
SAHLIN: Om det inre och yttre.
I Upsala Univ. Årsskrift.
Sanningsökaren: Sanningsökaren och dess motstandare, af Red.
Mot L. H. Åberg.
Obs. sid. 307.
SYLWAN (O. C.): Vetenskapens evangelium eller det medvetnas filosofi.
Obs. sid. 18 ff.
WADSTEIN (E. A.): Studier öfver Kants teoretiska kriticism.
I Lunds Univ. Årsskrift.
Obs. sid. 24 ff., 34, 36—42.
WIKNER: Narkissossagan och Platonismen.
I Förr och Nu. Äfven dels separat, dels i Vittra skrifter.
Obs. sid. 185, 186 i V. S.

WIKNER: Om de hedniska religionsformerna.
I Läsning för hemmet, utg. af E. Kjellberg. Äfven dels separat, dels i M. L.

ÅBERG: Svar på redaktionens af Sanningsökaren artiklar i 8, 9 h.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 323—327.

ÅBERG: En blick på våra äktenskapslagar.
Obs. sid. 13, 21.

ÅBERG: Försök till en lärobok i allmän samhällslära från den boströmska filosofiens ståndpunkt.

1880.

BLOMSTRAND (C. V.): Förklaring (med anledning af ett yttrande af Geijer, R., i Lotzes lära om rummet).
I Ny Svensk Tidskr., utg. af Lundström (A. N.) och Lindgren (A.).
Obs. sid. 498, 499.

FORSSELL: Den nya tyska handelspolitiken och dess betydelse för de nordiska länderna.
I Nord. Tidskr. Äfven i Studier och kritiker. II.

FRIESEN, von (C.): Om spiritismen.
I Ny Svensk Tidskrift.
Obs. sid. 216.

GEIJER (R.): Hermann Lotzes lära om rummet.
I Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 320.

GEIJER (R.): Christopher Jacob Boström.
I Ueberwegs (Fr.): Grundriss der Geschichte der Philosophie III. Fünfte Auflage. S. 422—425.

GRAFSTRÖM (F.): Inledningsord vid förhandlingar å Samfundets Pro fide et christianismo högtidssammankomst.
Obs. sid. 6 (om nationell kyrka) i sammankomstens handl.

Granskning af herr kand. K. Wicksells arbete om samhällsolyckornas viktigaste orsak och botemedel. 1. af Åberg.
Obs. sid. 16 ff.

HOLMBERG (E. J.): G. J. Keijser, Kristendomens historia. I.
Recension i Teol. Tidskr., utg. af M. Johansson.
Obs. sid. 306—310.

HULTGREN (O. J.): Filosofi och humanitet.
I Sanningsökaren.
Rörande Nyblæus, Statens straffrätt, 3:e uppl.

KEIJSER (G. J.): Den tyska reformationens begynnelse och första stadium.
I Redogörelsen för Högre Lärarinneseminarium. Äfven separat.
Obs. sid. 6 (publika och privata samhällen) i båda.
PERSONNE (J.): Om Bibelns lära om Kristus af V. Rydberg. *Redogörelse* för Högre Lärarinneseminarium o. s. v.
Obs. sid. 6, 50.
RYDBERG: Några ord om spiritismen.
I Sanningsökaren, sid. 69 ff.
RYDBERG: Bibelns lära om Kristus, 4:e uppl. Med bilagor och slutord.
Obs. uti den med undantag af några ändringar i 3:e bilagan nästan oförändrade 5:e upplagan af år 1893: sid. 156, 163, 164; 197; 259, 277, 279, 293—301, 306, 322—325; 326, 332, 347, 356, 357, 363, 364, 383, 391, 402, 403, 405, 412, 417, 424, 427, 429, 430—435, 438, 448 461.
RYDBERG: Till läran om de yttersta tingen, jämte Slutord (till Bibelns lära om Kristus).
Bilaga till Bibelns lära om Kristus, äfven separat.
Obs. i Bibelns lära om Kristus de ofvanför nämnda sidorna fr. o. m. 326; i separattr. sid. 1, 28, 39, 40, 48, 49, 73, 83, 97, 98, 100, 109, 115, 116, 124, 125, 127, 128, 131—138, 143, 154—171.
RYDBERG: Uti Svenska Akademiens handlingar, 56:e delen:
1. Tal (vid högtidssammankomstens öppnande).
Obs. sid. 7, 10 (om de eviga idéerna).
2. Svar på Nybloms inträdestal.
Obs. sid. 68, 69.
3. Svar pa Wirséns inträdestal.
Obs. sid. 225.
Sanningsökaren: Recension öfver Nordisk Tidskr. 1879, särskildt öfver: Höffding, Filosofien i Sverig.
Sanningsökaren: I fraga om den boströmska straffteorien: Anmärkningar af Aberg; Genmäle till Aberg af Pfeiff (V.).
Sanningsökaren: Från bokhandeln: Rydberg, Bibelns lära om Kristus; Wikner, Nagra drag af kulturens offerväsen.
TEGNÉR (E.): Sprakets makt öfver tanken.
Obs. sid. 20.
THORELL (T.): Nagra anmärkningar om Darwinismen.
I Ny Svensk Tidskr. Äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 254—259 i Ny Sv. Tidskr..
WARBURG (K.): Svensk Litteraturhistoria.
Obs. sid. 88, 131.

WIKNER: Några drag af kulturens offerväsen.
Äfven i Vittra skrifter.
WIKNER: Om egenskapen och närgränsande tankeföremål.
Obs. Förordet, samt sid. 77, 78, 84—92, 119, 126—128.
WINKEL HORN (F.): Geschichte der Litterat. des skandinav. Nordens.
Obs. sid. 377.
WIRSÉN: Inträdestal i Svenska Akademien, 1879.
I Svenska Akademiens handlingar, 56:e delen.
Obs. sid. 106, 107, 144 ff., 220.
WIRSÉN: Nya Dikter.
Obs. sid. 16 (Välkommen hem!), 112 (Systrarna), 119 (Nepenthes), 157 (Kantat).
ÅBERG: Nyblæus, Den filos. forskningen i Sverige. I.
Recension i Nordisk Tidskr.
ÅBERG: Recension öfver Sanningsökaren.
I Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 205.

1881.

ARNOLDSON: Åtskilliga uppsatser i »Folkets bok».
Konversationslexikon. Ofullbordadt (endast t. o. m. Deputerade).
Obs. spalt. 998—1000.
BERGEN, v.: Frågor på dagordningen I.
Obs. sid. 33, 34, 343, 344, 353, 359.
BERGSTRAND (J. W.) — pseudonymen Marcellus —: Den politiska ställningen och dess uppkomst.
I Ur Dagens krönika, utg. af Ahnfelt (A.).
Obs. första häftet sid. 2.
BERLIN (M.): Hafva vi inom vårt land den religionsfrihet grundlagen oss tillförsäkrar?
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 214, 215.
Biografiskt lexikon, Ny följd: Ribbing, Sigurd.
8:e b., sid. 452—456.
Göteborgs Handels- och Sjöfarts-tidning: Om Wikner, Egenskapen.
N:r för 14, 16 febr.
J. B.: Om Wikner, Egenskapen.
I Nordisk Tidskr.
LEFFLER (J. A.): Grundlinier till nationalekonomiken.
Obs. sid. 11, 12, 25 ff.
LINDBERG (E.): Reflexioner öfver djäfvulsdogmen.
Obs. sid. 10.

LINNARSSON (N.): Wikner, Egenskapen.
Recension i Teol. Tidskr., utg. af Johansson (M.)

LÖCHEN (A.): Kants jubileum.
I Nordisk Tidskr.
Obs. sid. 620.

NYBLÆUS: Den filos. forskn. i Sverige o. s. v., II: 1.

PERSONNE: Grunddragen till Gamla Testamentets sedelära.
I Inbjudningsskrift till årsexaminas öfvervarande i en del af St. allm. lärov. af Törnebladh.
Obs. sid. 14.

RINDELL (E.): C. Y. Sahlin, Om subjektivt och objektivt betraktelsesätt i filosofien.
Recension i Finsk Tidskrift, utg. af Estlander (C. G.).

RINDELL: C. Y. Sahlin, Om naturens lif; C. Y. Sahlin, Är det sköna rent?
Recensioner i Finsk Tidskrift.

RINDELL: H. Edfeldt, Kants lära om det moraliskt onda.
Recension i Finsk Tidskrift.

ROMBERG: Filosofi och religion.
Obs. sid. 25—28.

RUDIN (W.): Om det organiskas lag.
I Förhandlingar vid prästkonferensen 1880.
Obs. sid. 217.

RYDBERG: Sibyllinerna och Völuspá. — Astrologien och Merlin.
I Nord. Tidskr. Äfven uti: Undersökn. i Germ. Mytologi. II.

SAHLIN: Hvad är det högsta i historien?
I Upsala Univ. Årsskrift.

Sanningsökaren: Tillkomsten af Bibelns lära om Kristus.
Obs. sid. 186 ff.

SUNDÉN (D. A.): Kort öfversikt af Svenska Vitterhetens historia.
Obs. sid. 144.

SYLWAN: Naturvetenskap eller metafysik?
Obs. sid. 72 ff. 124 ff.

WIKNER: Öppet sändebref till Teol. Tidskrift.
Obs. sid. 14—17, 30, 47.

WIRSÉN: Om Carl Snoilskys skaldskap.
I kalendern Svea för 1882.
Obs. sid. 16—21.

ZÖLLER (E.): Das geistige Leben in Schweden.
I »Allgemeine Zeitung».

ZÖLLER: Die schwedische Philosophie.
I »Protestantische Kirchenzeitung».

ÅBERG: Evig osalighet eller alltings återställelse.
I Ny Svensk Tidskrift.
Obs. sid. 223 ff.
ÅBERG: Darwinismens betydelse för sedliga och religiösa frågor.
Obs. sid. 26, 27, 33.
ÅBERG: Artiklarna Filosofi, Filosofiens historia i Nord. Familjebok.
Obs. spalt. 1272 i 4:e bandet.

1882.

ADLERSPARRE (Sophie) — pseud. Esselde —: Om Wirsén.
I Tidskr. för hemmet.
Obs. sid. 132, 133, 139, 148, 153.
AMBROSIUS (J. M.): Om Immanuel Hermann Fichtes teism och etik.
Obs. sid. 6, 8, 21, 73 ff., 83 ff., 143, 144.
C. E.: Svenska protestantföreningen i Stockholm.
I Sanningsökaren, utg. af Pfeiff (V.).
Obs. sid. 266, 267.
EDFELDT: Om den boströmska filosofiens förh. till den kantiska.
FORSSELL: Inträdestal i Svenska Akademien.
I Akad. handlingar, 57:e delen.
FORSSELL: Lefnadsteckning öfver Hans Järta.
I Valda Skrifter af H. J., utg. af Forssell.
FORSSELL: Karl den tolfte 1697—1701.
I Nord. Tidskr.
Fosterländskt Födelsedagsalbum med text af svenska författare.
Obs. sid. 3.
GEIJER (R.): Hegelianism och positivism.
I Lunds Univ. Årsskr.
Obs. sid. 58, 59.
GRAFSTRÖM (F.): Ur talet vid E. Widmarks begrafning.
I Pedag. Tidskr., utg. af Hult (H. F.). Äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 394 i Ped. Tidskr.
KEIJSER (G. J.): Grunddragen af Kristendomens historia III.
Obs. sid. 48, 57, 58, 72; i 2:a uppl. 1891 sid. 48, 55—57, 74.
LILJEBLAD: Predikningar på alla kyrkoårets sön- och högtidsdagar.
Obs i 1:a delen: sid. 36—45, 87, 88, 114—122, 174, 175, 186, 393 ff.; i 2:a delen sid. 84—92, 243, 259—269, 302, 303.
NORDLING (E.): Föreläsn. i Svensk civilrätt.
Obs. sid. 17 ff.

NYBLÆUS: Om statsmaktens grund och väsende.
Ny upplaga. Fullständig.
NYBLÆUS: Esaias Tegnér.
Separattryck ur Den filos. forskn. i Sverige.
Obs. sid. 33.
NYBLÆUS: Förord till: Grubbe, Ontologi.
NYBLOM: Minne af Adolf Fredrik Lindblad.
I Svenska Akademiens handlingar, 57e delen.
Obs. sid. 53 ff.
NYSTRÖM (A.): Den kristna kyrkans och kyrkolärans utveckling under de 7 första århundradena e. Kr.
Obs. sid. 7.
PETRELLI (C. M. J.): Om Guds beläte och om synden.
I Linköpings stifts prästmöteshandlingar. Äfven separat.
Obs. sid. 59, 60, 63, 64.
Redogörelse för Högre Lärarinneseminarium o. s. v.
Obs. sid. 5.
RYDBERG: Romerska Dagar (i oktavupplaga).
Obs. sid. 39, 52, 127, 128, 167, 224, 236, 254—258, 288 i 2:a uppl.
RYDBERG: Dikter I.
Obs.: sid. 6—9, 13; 42; 94—97; 105—110; 162—209; 230, 231.
SAHLIN: Om logikens uppgift.
I Ups. Univ. Årsskrift.
SAHLIN: Om personlig storhet.
I Ups. Univ. Årsskrift.
Sanningsökaren: Återblick pa det senaste prästmötet i Linköping.
Ur tidningen Östgöten.
Obs. sid. 279 i Sanningsökaren.
STRINDBERG (A.): Svenska folket. II.
Obs. sid. 407.
Tidskrift för hemmet: Boköfversikt: Den boströmska världsåsikten af Aberg.
Anmälan. Sid. 344.
V. P.: Rev. Turlands besök i Göteborg.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 274.
WIESELGREN (S.) — pseudonym Horatio —: En man öfver bord.
Obs. sid. 85- 102. 180.
WIJKANDER (O.): Ur minnet och dagboken.
Obs. sid. 89—92.
WIKNER: Predikningar fran åren 1879 och 1881.
WIKNER: Anmärkningar vidfogade docenten Abergs Granskning.
Obs. sid. 70, 71.

WIRSÉN: Svar på Forssells inträdestal i Svenska Akademien 1881.
I Svenska Akademiens handlingar, 57:e delen.
Obs. sid. 237.
ZÖLLER: Schweden. Land und Volk.
Obs. sid. 154—163; äfvensom titelbladets baksida.
ZÖLLER: Die philosophischen Forschungen in Schweden.
I »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik».
ÅBERG: Boströms läror om Gud och världen.
I Sanningsökaren.
ÅBERG: Den boströmska världsåsikten.
ÅBERG: Wikner mot boströmianismen. Granskning etc.
ÅBERG: Om Nyblæus, Den filos. forskn. i Sverige. II: 1.
I Nord. Tidskr.

1883.

BOSTRÖM: Skrifter I, II, utg. af Edfeldt, med förord och inledn. af Edfeldt.
AUFFARTH (A.): Die Platonische Ideenlehre.
Obs. Citat ur och hänvisningar till: Ribbing, Platos idélära.
BENDIXSON (A.): Samuel Grubbes skrifter, Fenomenologi; R. Geijers Hegelianism och positivism; S. Grubbes skr., Ontologi.
Recensioner i Nordisk revy, utg. af Noréen (A.).
Biografiskt lexikon, Ny följd: Rydberg, Abraham Viktor.
9:e bandet sid. 220—229.
Biografiskt lexikon, Ny följd: Sahlin, Carl Yngve.
9:e bandet sid. 272—274.
BORELIUS: Svensk filosofi.
I Ny Svensk Tidskr., utg. af Geijer (R.).
BURMAN: Om Geijer (R.), Hegelianism och positivism.
I Nord. Tidskr.
BURMAN: Om Egon Zöller.
I Nord. Tidskr.
BURMAN: Om Grubbes skrifter.
I Nord. Tidskr.
EDFELDT: Om den boströmska filosofiens förhållande till de historiskt gifna filosofiska systemer, som äro hennes förutsättningar.
Ss. inledning till Boströms skrifter, utg. af Edfeldt.
FORSSELL: Minne af Erik Benzelius d. y.
I Svenska Akad. handlingar, 58:e delen.
FORSSELL: Sverige 1571, 2:a h.

GÖDECKE (P. A.): Zöller, Schweden.
Recension i Nord. Tidskr.
Obs. sid. 260.
LANDTMANSON: Svensk rättshistoria i utlandet.
I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. sid. 58 ff.
NORRBY (C.): En blick på den apologet. litteraturen i vårt land.
I Tidskr. för kristlig tro och bildning, utg. af v. Schéele (K. H. G.) och Ullman (U. L.).
Obs. sid. 142—144, 202.
Anm. A sidan 202 förekommer ett yttrande om Boströms ålderdomssvaghet, bristande tankeskärpa och egendomliga begreppsförvirring, hvilka skulle ha röjt sig i skriften om »Helvetesläran», äfvensom där säges, att knappast någon af Boströms äfven mest entusiastiska lärjungar och beundrare har kunnat gilla denna skrift. Båda dessa påståenden äro emellertid fullständigt *oriktiga*. De nämnda *bristerna*, som skulle röja sig i skriften om »Helvetesläran», finnas icke till för den, som har en verklig kännedom om Boströms system; och vi hafva från fullt kompetent håll, från en af Boströms utmärktaste lärjungar, själfva hört, att äfven det nämnda *ogillandet* af Boströms egna lärjungar, för så vidt det skulle komma från så godt som dem alla eller atminstone från de utmärktare och självständigare, icke äger nagon grund.
NYBLÆUS: Genmäle.
I Nordisk Revy. Rörande Grubbes ontologi.
Obs. spalt. 131, 132, årg. I.
PFLEIDERER (O.): Religionsphilosophie I. 2:te Auflage.
Obs. sid. 630, 631.
R—s: Våra dagars fritänkeri.
I Sanningsökaren.
Obs. sid. 185.
RIBBING: Erik Gustaf Geijer. Tal.
Obs. sid. 22, 23 (om personlighetsprincipen).
SAHLIN: Om grundformerna i logiken. I.
I Ups. Univ. Arsskr.
SAHLIN: Förord till Spencer, Utvecklingsläran, öfvers. af Pfeiff.
SAHLIN; Om andlig frihet.
I Ups. Univ. Arsskr.
SAHLIN: Tal om kyrkomötesfragor.
I kyrkomötets protokoll.
Obs. sid. 54 (om församlingen), 169 f. (om föreningar), 569 (om statskyrka), 680 f. (om kyrka och stat).

THORSOE (A.): Notizen über Boström.
I »Pfleiderers Religionsphilosophie I», se ofvanför.
Obs. sid. 630.
Tidskrift för kristlig tro och bildning: Rec. öfver Sanningsökaren.
Obs. 3:e häftets sista (opaginerade, eg. 240:e) sida.
TREFFENBERG: Tal i kyrkomötet.
I kyrkomötets protokoll.
Obs. sid. 187.
WICKSTRÖM (V. H.): Giordano Brunos metafysik.
Obs. sid. 10, 39.
WIKNER: Det jordiska och det himmelska.
I Läsning för hemmet.
WIKNER: Svar på docenten Åbergs »Genmäle».
WIKNER: Tal vid de nyblifne studenternas fest.
I Vittra skr.
WÄGNER (S.): Recension (öfver Höffding) i Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 296, 297.
ZÖLLER: Neuere schwedische philosophische Schriften.
I »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik».
ZÖLLER: Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwickelung.
Obs. Vorwort, S. VI, VIII.
ÅBERG: Grunddragen i Hegels världsåsikt.
I Sanningsökaren.
ÅBERG: Om Horatio, En man öfver bord.
Recension i Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 314, 315.
ÅBERG: I äktenskapsfrågan. Betraktelser med anledning af H. Ibsens familjedramer.
Obs. sid. 58, 59, 88, 89.
ÅBERG: Ett genmäle till docenten C. P. Wikner.

1884.

BENDIXSON: Recensioner i Nordisk Revy, årg. I. II.:
Om Edfeldt. Om Nyblæus. Om Amicus veritatis (se nedanför).
BRING (S. L.): Treenighetsbegreppets etiska betydelse.
Obs. sid. 14, 36, 38, 78, 96.
BURMAN: Om Boströms skrifter.
Recension i Nord. Tidskr.
BURMAN: Om Kants kunskapslära.

I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. sid. 88 ff.
Edfeldt: Om den boströmska filosofien.
Svar till prof. Nyblæus.
Edfeldt: Om Boströms idélära.
Svar till prof. Nyblæus.
Feilitzen (U.) — pseudonym Robinson —: Något om herr L. H. Abergs skrift I äktenskapsfrågan.
I Tidskr. för hemmet.
Obs. sid. 104, 106, 108.
Forssell: Anteckn. om Sveriges jordbruksnäring i 16:e seklet.
Forssell: Nya försök till förbättring af arbetsklassens vilkor.
I Nord. Tidskr. Se Studier och. kritiker. II.
Geijer (R.): Rec. öfver: Olika Dagrar, af Amicus veritatis.
I Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 648.
Geijer (R.): Om idealism, realism och naturalism i konsten.
I Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 332, 333.
Grafström (F.): Dikter.
Obs. sid. 4, 5, 35, 70—77, 109, 110, 235.
Granfelt (A. F.): Herr d:r C. v. Bergens i Helsingfors hållna föreläsningar öfver »framtidens kristendom».
Obs. sid. 57.
Johansson (C. E.): Om apologetikens begrepp.
Obs. sid. 1—3.
Keijser (G. J.): Grunddragen af Kristendomens historia II.
Obs. i 2:a uppl., 1891, sid. 8, 9, 96—98, 103—105, 115, 116.
Lennstrand (V.): Gyllene ord. 2:a uppl.
Obs. sid. 132, 399.
Nordisk Revy: Nyblæus om Boströms skrifter i Ny Sv. Tidskr.
Obs. spalt. 231, årg. I.
Nyblæus: Svensk filosofi (Chr. Jac. Boströms skrifter, utg. af Edfeldt).
I Ny Svensk Tidskr. Däri en anmärkning mot Edfeldt.
Nyblæus: Om Boströms idélära och hans därmed sammanhängande förklaring af den sinliga världen.
I Ny Svensk Tidskr. Svar till Edfeldt.
Nyblæus: Förord till: Grubbe, Det skönas etc. filosofi.
Redogörelse för H. Lärarinneseminarium.
Obs. sid. 31.
Rydberg: Segersvärdet.
I Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 249.

RYDBERG: Marcus Aurelius.
I Pressade blad. Äfven i Romerska Dagar (2:a oktavuppl.)
Obs. sid. 183 i Romerska Dagar.

SAHLIN: Om grundformerna i logiken. II.
I Ups. Univ. Årsskr.

SCHÉELE v. (F.): Harald Höffding, Formel logik.
Recension i Nordisk Revy.
Obs. spalt. 360, årg. I.

SUNDELIN (R.): S. L. Bring, Treenighetsbegreppets etiska betydelse.
Recension i Nordisk Revy.
Obs. spalt. 36, 37, årg. II.

WICKSTRÖM: Det skönas begrepp.
Obs. sid. 55, 62 ff.

WIKNER: Sändebref till Zoofilos.
I Sveriges Ungdom. Äfven i M. L.

WIKNER: Tal den 11 nov. 1883.
I Tidskr. för kristlig tro och bildning. Äfven i M. L.

WIKNER: Pauli vittnesbörd om nattvarden.
I Läsning för hemmet.

WIKNER: Afskedsord till Upsala studenter.
I Vittra Skr.

WIRSÉN: Lefnadsteckning öfver Fr. Grafström.
Inledning till Grafströms Dikter.
Obs. sid. XXI, XXII.

WIRSÉN: Sånger och bilder.
Obs. sid. 97 (»Nordens Plato»), 196 ff.

WISÉN (T.): Tal i Svenska Akademien ss. direktör, 1883.
I Sv. Akademiens handlingar, 60:e delen.
Obs. sid. 10.

ZÖLLER: Ein schwedischer Bibelforscher, Viktor Rydberg, und sein Werk, »Bibelns lära om Kristus».
I »Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik».

ÅBERG: Recension öfver en del af Grubbes skrifter.
I Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 502, 504.

ÅBERG — pseudonym Amicus veritatis —: Olika dagrar.
Obs. sid. 116, 127—132, 137 ff.

ÅBERG: Ett försök att ur utvecklingsteorien förklara förhållandet mellan man och kvinna.
I Tidskr. för hemmet.
Obs. sid. 199.

ABERG: Kleen (R.), Försök till framställning i naturrätt etc.
Recension i Nordisk Revy.
Obs. spalt. 265, årg. I.
ABERG: Petersen (L. W. S.), Feuerbach og kristendomen.
Recension i Nordisk Revy.
Obs. spalt. 391, 392, årg. I.

1885.

BENDIXSON: Kritiska studier till Kants transscendentala æstetik.
Obs. sid. 11, 12, 20, 21, 29, 27.
Doktor Sophron» (pseudonym): Lejon eller krokodil?
Obs. sid. 8—18, 40.
F—LL (G.): Om Wikners Egenskapen.
Obs. sid. 14, 15, 47.
FEILITZEN (U.) — ps. Robinson —: Realister och idealister, 2, 3.
Obs. sid. 37 (om Rydberg) i 2; 11, 13 (om Aberg) i 3.
FORSSELL: Skandinaviska järnvägsförhållanden.
I Nord. Tidskr.
FRIEDLANDER (A. E.): Henri Taine som historiker. I.
Obs. företalet.
GEIJER (R.): Darstellung und Kritik der Lotze'schen Lehre von den Localzeichen.
I »Philosophische Monatshefte».
KEIJSER (G. J.): Ledstjärnor, samlade från in- och utländska förf.
Obs. sid. 22, 23, 42, 43, 47, 66, 67, 89, 90, 97, 98, 100, 117, 140, 200, 201, 219, 220, 244, 254, 256.
LINDER (N.): Pseudonymen Jonas Grönström (J. A. Wahlberg).
I Sv. Familj-journ.; äfven separat med några ändringar och tillägg.
Obs. sid. 11, 22, 30 i separattr.
LINDH (T.): Religiösa spörsmål.
I Finsk Tidskrift, utg. af Estlander m. fl.
Obs. Tom. XVIII, sid. 338, 341.
LINDMARK (C. G.): En idealistisk världsåskadning.
Obs. sid. 22, 38—44, 74.
Nordisk familjebok: Leander, P. J. H.
9:e bandet, spalt. 939.
NORSTRÖM (V.): Om undersökn. af den gifna verklighetens form.
Obs. sid. 44 ff.
NYBLÆUS: Tvenne uppsatser om den boströmska filosofien (se ofvför 1884) jämte ett föredrag om Andreas Rydelius.
Obs. sid. 82.

Redogörelse för Högre Lärarinneseminarium o. s. v.
Obs. sid. 35.
RIBBING: Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religions-filosofi, upptecknade och utgifna (af Ribbing).
RINDELL: Om S. Grubbes filosofiska skrifter, band VII.
Recension i Finsk Tidskrift.
Obs. Tom. XIX, sid. 389.
RINDELL: Teorierna om det komiska före Solger och Hegel.
Obs. sid. 153, 170.
SAHLIN: Om fosterlandskärleken.
I Ups. Univ. Årsskr.
SCHÉELE v. (F.): Samuel Grubbes skönhetslära.
Obs. sid. 1, 2, 7, 79.
SCHÉELE v. (F.): Samuel Grubbes filos. skrifter: Det skönas och den sköna konstens filosofi.
Recension i Nordisk Revy.
Obs. spalt. 421, 423, årg. II.
SCHÉELE v. (F.): Nutidslögner eller framtidssanningar?
Obs. sid. 36.
SWAHN (O.) — pseudonymen Thord Bonde —: Våra öfverliggare — —; och (icke pseud.): Ett universitet i Sveriges hufvudstad.
Obs. sid 327—332.
SVENSSON (S. G.) — pseudonymen S. J. V. S. —: Några anmärkningar angående den boströmska filosofien.
I Finsk Tidskrift. Tom. XIX.
WIKNER: Om Guds förhållande till världen.
I Tidskr. för kristl. tro och bildn. Äfven i M. L. (orätt årtal).
WIKNER: »Kosmologiska sympatier och antipatier». Inträdesförel. i Kristiania.
I Stockholms Dagblad. Äfven i M. L.
WIKNER: Förening genom skilsmessa. — Barmhärtighet och ödmjukhet.
Båda: betraktelser i Läsning för hemmet.
WIKNER: Tal vid de nyblifne studenternas fest. — Tal till Ups. studenter vid afskedsuppvaktningen.
Båda: I Vittra skr.
ZÖLLER: Der schwedische Philosoph Samuel Grubbe.
I »Zeitschrift für Phil. und philos. Kritik».
ÅBERG: Hegels och Boströms rättsfilosofiska grundtankar.
I Ups. Univ. Årsskr.
ÅBERG: Om sedelagens allmängiltighet och den sedl. viljans material.
I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. sid. 6, 7, 33 ff.

ÅBERG: Kristendomen och kvinnofrågan.
I Tidskr. för hemmet.
Obs. sid. 114, 115.

1886.

BERGEN, v.: Religiösa framtidsutsikter.
I tidskriften Fri forskning.
Obs. sid. 22, 23, 28.
BRING (E. G.): Utdrag ur en dagbok.
I »Biskopen m. m. E. G. Bring, af Gottfrid Billing».
Obs. sid. 11.
BRING (G.): Materialismen och vår tids vetenskap.
Obs. sid. 22, 24, 30.
BURMAN: Om teismen.
Ett stycke äfven i festskr. till Boströms minne.
Obs. sid. 18—26, 112 ff. i separattr.
BURMAN: Chr. Jac. Boströms föreläsningar i religionsfilosofi, upptecknade och utgifna af Ribbing.
Recension i Ny Svensk Tidskrift.
DALSJÖ: Valda Skrifter af Platon. Öfvers. VI delen.
Obs. 186, 187, 276, 277.
EDFELDT: Om människan såsom sinne betraktad.
I Ups. Univ. Årsskr.
ESTLANDER (C. G.): C. D. af Wirsén och idealismen.
I Finsk Tidskr., utg. af Estlander.
Obs. Tom. XX, sid. 184. 199.
FALCKENBERG (R.): Geschichte der neueren Philosophie.
Obs. sid. 437, 438.
FORSSELL: Guldbristen och de låga varuprisen.
I Nord. Tidskr. Äfven i Studier och kritiker. II.
FORSSELL: Odhner, Sv. Historia under Gustaf III. Del. I.
Rec. i Nord. Tidskr.
FÅHRÆUS (K.): Boströmianismen versus vetenskapen.
I Ur dagens krönika, utg. af Ahnfelt (A.).
GEIJER (R.): Hermann Lotzes tankar om tid och timlighet.
Obs. sid. 14, 31, 37, 40 ff., 120, 121, 195, 200–209, 246–264.
JOHANSSON (C. E.): Den heliga skrift och den negativa kritiken.
Obs. (om Rydbergs Bibelns lära om Kristus) sid. 24, 156 ff.
LEANDER: Boströms lära om Guds idéer. I.
I Lunds Univ. Årsskr.
Obs. sid. 5, 6. Obs. Boströms bref till Nyblæus uti noten till sid. 1.

MEIJER (B.): Svenskt Litteraturlexikon.
Obs. sid. 29, 46, 55, 58, 59, 71, 85, 107, 166, 217, 232, 255, 278, 300, 316, 317, 346, 368, 437, 476, 485, 492.
Nordstjernan (Tidning) n:r 9: Carl Yngve Sahlin.
NYBLÆUS: Den filosofiska forskningen i Sverige. III: 1.
Redogörelse för Högre Lärarinneseminarium.
Obs. sid. 9, 31.
RYDBERG: Undersökningar i Germanisk mytologi. I.
STAVE (E.): C. H. Scharling, Om begrebet lifsgoder etc.
Recension i Finsk Tidskr., utg. af Estlander.
Obs. Tom. XXI, sid. 384.
SWAHN — pseud. Thord Bonde —: Än en gång »Våra öfverliggare».
Obs. sid. 5, 53.
WICKSTRÖM — pseud. Christer Swahn —: »Bildning.»
Obs. sid. 25—27, 31. (Obs. »Bokström».)
WIKNER: En strid inom den boströmska skolan.
1 M. L.
WIKNER: Om den svenske tänkaren Boström.
Föreläsning, tryckt 1888. Äfven i M. L.
WIKNER: Det rätta tjänaresinnet. — Den gode herden.
Båda i Läsning för hemmet.
WIRSÉN: Sång vid Svenska Akademiens hundraårsfest.
I Svenska Akademiens handlingar, 62:a delen. Äfven i Vintergrönt, Dikter. Se nedanför, 1890.
Obs. sid. 283 i Akad. handlingar.
ÅBERG — pseud. Amicus veritatis —: Skilda färger.
Obs. sid. 12, 16, 17, 30, 35, 36, 40, 41, 46, 47, 54, 64, 68, 93, 98, 125.
ÅBERG: Om Nyblæus, Den fil. forskn. i Sverige. III: 1.
I Stockholms Dagblad, n:r 236.

1887.

BJÖRKLUND (G.): Nationernas sammanväxning. I.
Obs. sid. 79 ff., 88 ff., 93 ff., 111 ff., 159 ff., 166 ff.
E. S.: C. E. Johansson, Den Heliga Skr. och den negat. kritiken.
Rec. i Finsk T., utg. af Gustafsson (F.) och Schybergson (M. G.).
Obs. Tom. XXIII, sid. 398, 399.
FORSSELL: Järnvägstariffer och statsfinanser.
I Nord. Tidskr. Äfven i Studier och kritiker. II.
FÅHRÆUS (K.): Ännu en gång Boström och hans skola.
I Ur Dagens krönika.

GEIJER (R.): Humanistiska sektionen contra den sakkunniga nämnden i frågan om — — en i Upsala ledig professur.
LSN. Kritik öfver kritiker.
I Ny Svensk Tidskr.
Obs. sid. 43.
Nordisk familjebok: Myrberg, O. F.
11:e bandet, spalt. 606, 607.
NORSTRÖM: Herbert Spencers åsikt om religionen.
I Teol. Tidskr.
NORSTRÖM: Svensk filosofi: E. O. Burman, Om teismen.
Recension i Nordisk Tidskr.
Obs. sid. 315 ff.
Nya Dagligt Allehanda: Boströmianismen contra positivismen.
Bref till N. D. A. från Upsala den 14 april.
Nya Dagligt Allehanda, den 12 maj: Föredrag emot Boströmianismen af d:r Anton Nyström i hotell W6.
ODHNER: Tal ss. direktör i Sv. Akademien till en prisbelönt.
I Svenska Akademiens handlingar. I. 1886.
Obs. sid. 38.
RINDELL: R. Geijer, Herman Lotzes tankar om tid och timlighet.
Recension i Finsk Tidskr.
Obs. Tom. XXII, sid. 298.
RYDBERG: Fädernas gudasaga. Berättad för ungdomen.
Obs. sid. 86, 88.
RYDBERG: Svar till »Protestanter».
I Göteborgs Handels- och Sjöfarts-tidning. Sedan i Nya Dagligt Allehanda den 10 okt.
SAHLIN: Om positiv och negativ lagbestämdhet.
I Ups. Univ. Årsskr.
SAHLIN: Några tankar om människan och samhället.
I Ups. Univ. Årsskr.
SAHLIN: Inbjudningsskrift till den högtidlighet med hvilken nya universisetsbyggnaden i Upsala kommer att invigas.
Obs. sid. 14.
SAHLIN: Tal af rektor vid invign. af nya universitetsh. i Upsala.
I skriften Vid invigningen etc.
SCHÉELE, von (F.): Kan Gud tänkas såsom vilja?
I Ups. Univ. Årsskr.
SJÖGREN (V.): Om den dialektiska metodens ställning i Hegels logik.
Obs. sid. 37, 38.
Studiehandbok för dem, som vid Ups. Univ. ämna aflägga filosofie kandidatexamen etc. Utg. af föreningen Verdandi.
Obs. sid. 52—56, 112, 122.

WALDENSTRÖM (P. P.): Vin och starka drycker skall han icke dricka.
I kalendern Ansgarius för 1888.
Obs. sid. 24.
WIKNER: Engeln och barnet.
I Läsning för hemmet.
WIRSÉN: Kantat vid invign. af nya universitetsh. i Upsala.
I Vid invigningen etc.
Obs. sid. 24.
ÅBERG: Nyblæus, Johan Axel.
I Nordisk Familjebok, 11:e bandet, spalt. 1526, 1527.
ÖHRWALL (P.): Om den dogmatiska religionslärans begrepp och förhållande till filosofien.
Obs. sid. 28, 31 ff., 44, 47 ff., 64.

1888.

BERGEN, v.: Om den svenske tänkaren Boström, af Wikner.
Recension i Nya Dagl. Allehanda.
BERGSTRÖM (G.): Forntida Vise.
Obs. sid. 128 ff.
EDFELDT: Om Gud betraktad såsom förstånd och vilja.
FORSSELL: Studier och kritiker. II.
Obs. sid. 97.
FORSSELL: Storbritannien 1837—1887.
I Nord. Tidskr.
GEIJER (R.): Till Upsala studenter.
I Svensk Tidskr. sid. 482 ff.
GEIJER (R.): Underd. besvär rörande professur i Upsala.
HULTGREN (O. J.): Den boströmska filos. och dess ryska ursprung.
HÖFFDING: Lotze og den svenske filosofi.
I Nord. Tidskr.
Obs. sid. 149, 158—162.
Läsning för hemmet: Minnesblad öfver Wikner.
Obs. sid. 17 ff.
NORSTRÖM: Herbert Spencers åsikt om sedligheten I.
Äfven upptagen i Grunddragen af Herbert Spencers sedelära i Ups. Univ. Årsskr. 1889, för Teologi.
Obs. sid. 7 i första afh., sid. 6 i Årsskr.
NYBLÆUS: Den fil. forskningen i Sverige. III: 2. Biberg, 1.
Redogörelse för H. Lärarinneseminarium.
Obs. sid. 9.
RIBBING: Bidrag till historien om Boströms filosofi.
I Stockholms Dagblad n:r 287, den 19 okt.

RODHE (J.): Schopenhauers filosofiska grundtankar.
Obs. förordet sid. III.
RYDBERG: Till inledning. I »Asiens ljus af E. Arnold».
Äfven i Varia I, under titeln: Om Budda återvände.
Obs. sid. XXI—XXVIII i inledn.; sid. 11—18 i Varia.
SAHLIN: Om brytningspunkten i vår tids filosofi.
I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. sid. 12, 13, 19, 20.
SAHLIN (E.): J. G. Fichtes idealism.
Obs. sid. 103.
TERNSTEDT (J.): Den moderna otron och dess bekämpande.
Obs. sid. 7, 9, 10.
TREFFENBERG: Yttrande vid kyrkomötet.
I kyrkomötets protokoll.
Obs. sid. 17 (om de eviga straffen).
WARBURG (K.): Förord till Wikners Vittra skrifter.
Obs. sid. XIV.
WIKNER: Vittra skrifter.
Utgifna under denna titel efter Wikners död af Warburg (K.).
Däri bland annat: Bref, brefutdrag och själfbiografiska uttalanden.
Obs. sid. 236—242, 244—246, 248—251, 258, 260, 261, 267, 273, 275—280.
WIKNER: Förklaring öfver doc. Geijers besvär etc.
Utgifven af Warburg (K.).
WIKNER: Tidsexistensens apologi.
Utgifven efter hans död af Åberg.
Obs. sid. 169, 170.
WIKNER: Jesus i skeppet. — Längtan efter Gud.
Båda i Läsning för hemmet.
WIRSÉN: Pontus Wikner. Om den svenske tänkaren Boström.
I Vårt Land.
ZÖLLER: Jacobi und Schleiermacher.
I »Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik».
Obs. sid. 48—50.
ZÖLLER: Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.
ÅBERG: G. Björklund, Om nationernas sammanväxning. I.
Recension i Nordisk Tidskr.
Obs. sid. 254 ff.

1889.

FORSSELL: Minne af G. af Wetterstedt.
I Svenska Akad. handlingar. III. 1888.
J. A. H.: Pontus Wikner, Vittra skrifter.
I Finsk Tidskr.
Obs. Tom. XXVI, sid. 142.
KEIJSER (G. J.): Till Regina Pallins minne.
Obs. sid. 6.
LARSSON (H. E.): Om Wikners skrifter, utgifna af Warburg.
I Nordisk Tidskrift.
Obs. sid. 423—426.
LILJEQVIST (E.): Svensk filosofi. Af och om Wikner.
I Ny svensk Tidskr.
Obs. 494—499.
Läsning för hemmet: Enskilda bref från Wikner 1855—1857, 1865, 1866, 1877, 1878, 1881, 1883, 1888.
Obs. sid. 39.
NORSTRÖM: Grunddragen af Herbert Spencers sedelära.
I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. slutet af företalet och sid. 6, 66.
Nya Dagligt Allehanda (febr.): Om v. Bergens förel. öfver Wikner.
PETRINI (E.): Zimmermanns lära om de allm. estet. formerna.
Obs. sid. 70, 85, 89, 95, 96, 99.
RYDBERG: Undersökningar i germanisk mytologi. II.
Obs. sid. 218, 427.
RYDBERG: Konstens ursprung och utvecklingsläran. Föreläsning.
Refererad i Aftonbladet. Äfven i Varia I.
Obs. i Varia I, sid. 104—107, 117.
SAHLIN: Om världens relativitet. I. II.
I Ups. Univ. Årsskr.
SCHEÉLE, von (F.): Föreläsningar i Stockholm öfver Wikner.
Refererade i Vårt Land.
SCHÉELE, von (F.): Genmäle.
I Göteb. Handels- och Sjöfarts-tidn. (1 apr.). Till Warburg.
Åtföljdt af ett svar af Warburg.
SCHÉELE, von (F.): Ribbing, Sigurd.
I Nordisk Familjebok, 13:e b., spalt. 1052, 1053.
WARBURG (K.): Ett besynnerligt »tack för god vakt».
Med anledn. af Schéeles föreläsn. öfver Wikner.
I Göteb. Handels- och Sjöfarts-tidning (15 mars).

WIKNER: I Mänsklighetens Lifsfrågor, I. II.
Utg. efter Wikners död under denna titel af I. Lönberg.
Däri bland annat: Strödda bref och brefutdrag, i del. II.
Obs. sid. 262 ff., 265, 271, 272, 274 ff., 290—292.
WIKNER: Sorg och glädje.
I Läsning för hemmet.
WIKNER: Predikningar, utg. af O. Quensel.
ZETHRÆUS (A. G.): Tsätalät-ordens vishetslära I.
Obs. Förordet; 1:a kap.; äfvensom sid. 79, 85, 92, 100 ff., 110.
ZÖLLER: Schwedische Schriften über Lotze.
I Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik.
ÅBERG: Carl Pontus Wikner, hans lefnad och läror.
Obs. s. 10—12, 16 ff., 24, 32—50, 52, 53, 55, 56, 59, 66, 70, 76, 80, 85, 92, 98—108, 110, 130—139.
Obs. yttrandet sid. 32 om Boströms inflytande på Wikner äfven efter den senares medvetna affall.

1890.

BAUMANN (J.): Geschichte der Philosophie.
Obs. sid. 364—366.
BESKOW (B. E.): Samuel Grubbes empiriska psykologi.
Obs. sid. 2, 12—23, 26, 75 ff., 105, 106.
BJÖRKLUND: Om segmenteringens betyd. inom den organ. världen.
Obs. sid. 35, 38—44, 57—60.
KEIJSER (G. J.): Några ord om tidens religiösa fråga.
Obs. sid. 4, 7, 9.
KÄLLBLAD (J.): Pontus Wikner.
I Redogörelse för Blekinge läns folkhögskola.
NORSTRÖM: Materialismen inför den moderna vetenskapen.
Obs. sid. 3, 21—27, 70.
NYBLÆUS: Den filosof. forskn. i Sverige III: 2. Biberg 2. a.
Redogörelse för Högre Lärarinneseminarium.
Obs. sid. 36, 37.
RYDBERG: Ting och fenomen ur empirisk synpunkt.
Epilog till: Laing, Var tids vetande och tänkande.
Äfven i Varia I.
SCHÉELE, von (F.): Sahlin, Carl Yngve.
I Nordisk Familjebok, 14:e b., spalt. 344.
VANNÉRUS (A.): Om erfarenheten.
Obs. sid. 12, 79 ff., 119.

WARBURG (K.): Rydberg, Viktor.
I Nordisk Familjebok, 14:e b., spalt. 102—106.
WIKNER: Herren är min herde.
I Läsning för hemmet.
WIRSÉN: Vintergrönt.
Obs. sid. 176 (»Sveriges Plato»), 183 (tid och rum), 282 (Upsala kyrkogård).
WISÉN: Minne af C. J. Schlyter.
I Svenska Akademiens handlingar. IV. 1889.
Obs. sid. 192, 196 ff.
ZACHRISSON (C. A.): Lärobok i Världshistorien.
Obs. sid. 323.
ÅBERG: Om Nyblæus, Den filos. forskningen i Sverige. III: 1, 2.
I Ny Svensk Tidskr.
ÅBERG: Några ord om tiden.

1891.

ARNOLDSON: Religionen i forskningens ljus.
Obs. sid. 100—102.
BÅÅTH-HOLMBERG (C.): Carl XV.
Obs. sid. 13.
DAHLBÄCK: Om förslaget att utesluta filosofien från undervisningsplanen för våra högre allm. läroverk.
I Pedagogisk Tidskr., utg. af E. Sahlin.
Obs. sid. 146, 147.
EKLUND (J. A.): Några tankar om nervlifvet och det sedliga.
I Svensk Tidskr., utg. af von Schéele (F.).
Obs. sid. 526.
KEIJSER (G. J.): Själens ro.
Obs. sid. 5, 7.
NORSTRÖM: Om plikt, frihet och förnuft.
Obs. sid. 57. 61 ff.
RYDBERG: Vapensmeden.
Äfven i Skrifter, utg. af Warburg.
Obs. sid. 302, 358, 359 i 1:a uppl.; 199, 235, 236 i Skrifter, VII.
RYDBERG: Dikter II.
Obs. 18, 19; 20, 21; 22; 32—46; 91; 95—97; 117, 118; 119—121.
SCHÉELE, von (F.): Litterära notiser.
I Svensk Tidskr. Om Zethræus.
Obs. sid. 543, 544.

SCHÉELE, von (F.): Svensk filosofi.
I Svensk Tidskr. Om Åberg.
Obs. sid. 367.
STRÖMBERG (A. T.): Ord i en självbiografi.
Anförda af J. Wahlfisk i hans minnesteckning öfver biskop A. T. Strömberg. i Strengnäs' stifts prästmöteshandlingar (prästmötet 1891).
Obs. sid. 7 i 3:e afdeln.
WIESELGREN (S.) — pseudonymen Horatio —: Genom hvirflarne.
Obs. sid. 21—28, 89—92, 171 ff. i del. II.
WIKNER: Ödmjukhet och självuppoffring.
I Läsning för hemmet.
ZACHRISSON: Lärobok i Sveriges historia.
Obs. sid. 297.
ZETHRÆUS: Tsätalät-ordens vishetslära. II.
Obs. sid. 88, 99 ff.
ÅBERG: Fyra föreläsningar i Göteborg.
Obs. sid. 16 ff., 72, 83 ff., 100 ff., 118, 120, 121, 129, 130, 132.
ÅBERG: Viktor Rydbergs filosofi.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 13, 14, 16.
ÅBERG: Ur vår senaste kulturhistoria.
Recension i Sv. T. öfver Genom hvirflarna af Horatio.
Obs. sid. 452—454.
ÅBERG: Olika världsåskådningar.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 508.
ÅBERG: Om människans ställning i naturen.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 604, 607.

1892.

ALKMAN (E.): Viktor Rydbergs nya arbeten.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 17.
BJÖRKLUND: Om utvecklingsanarki.
Obs. sid. 12 ff., 19.
Brockhaus, Konversationslexikon: Boström.
Obs. sid. 350 i b. III.
BURMAN: Fichte und Schelling.
Obs. sid. 4, 334, 388.

DE GEER (L.): Minnen. I. II.
Obs. i I: sid. 274—276; i II sid. 14.
EKLUND (J. A.): Några grundtankar i Viktor Rydbergs diktning.
Obs. sid. 30, 43—45, 48, 71—76, 85, 86, 100.
ELGSTRÖM (A.): Lotzes uppfattning af människans valfrihet.
Obs. sid. 70, 71.
FORSSELL: Guld och silfver.
I Nord. Tidskr.
FRIES (S. A.): Pfleiderer, Die Entwickelung der protest. Theologi.
Recension i Tidskr. för kristlig tro och bildning.
Obs. sid. 514.
HERRLIN (A.): Studier i Nicolaus' af Cues filosofi.
Obs. sid. 21, 30, 31, 42, 47, 64.
I. L—D: Horatio, Genom hvirflarne.
Rec. i Finsk Tidskr.
Obs. Tom. XXXII, sid. 348, 349.
LAGERLÖF (E.): Om dialogen Sofisten.
Mot Ribbings uppfattning.
Obs. sid. 107—120, särsk. 118.
LARSSON (H. E.): Två psykologiska studier.
I Nordisk Tidskr.
Obs. sid. 252.
LIDFORSS (E.): Theodor Wisén.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 69.
LINDSKOG (E. W.): Om den mänskl. viljans frihet och verksamhet.
Obs. sid. 1—16. (Omslaget tryckt 1895.)
NYBLÆUS: Bidrag till en karakteristik af den boströmska filosofien.
Äfven i festskr. till Boströms minne.
REIN (T.): Pontus Wikner.
I Nordisk Tidskr.
Obs. sid. 563—569, 571—577, 581—586.
RYDBERG: Konstens uppgift. Föreläsning.
Refererad i Aftonbladet; vårterminen.
Äfven införd i Varia I, uti »I skymningen», sid. 148—154.
Obs. sid. 150, 151 i Varia.
SCHÉELE, von (F.): Blad ur en anteckningsbok.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 44.
Studieplaner m. m. vid Univ. i Upsala, I., utg. af F. von Schéele.
Obs. sid. 3, 7, 44, 45.
Svensk Tidskrift: Rec. öfver Björklund, Om utvecklingsanarki.
Obs. sid. 391.

Söderblom (N.): Kristendomen och den moderna tidsandan.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 106.
Wallgren (H. G.): Den internationella rättsordningens problem. Fran den boströmska filosofiens ståndpunkt.
Obs. förordet och sid. 53—74, 137—212.
Vannérus: Vetenskapernas system.
Obs. sid. 10, 11, 17, 18, 20, 39 ff., 43 ff.
Vetterlund (F.): Från Viktor Rydbergs ungdomsperiod.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 190—192, 197.
Wikner: Hedningarnes hopp.
I Läsning för hemmet.
Åberg: Några ord om religionen och den mänskliga samfundsordningen.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 602, 605.

1893.

Almén (J.): Ätten Bernadotte.
Obs. sid. 141, 206.
Eklund (J. A.): Om vetenskap.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 463.
Förgät mig ej! Födelsedagskalender, med citat ur världslitteraturen och 187 porträtt af framstående personer.
Obs. sid. 3 (med Boströms porträtt), 4, 6, 8, 40, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 70, 72, 104, 138, 140, 156, 172, 202, 204, 228, 238, 268, 302, 338, 368, 370.
Grönstrand (K. T.): Studier angående trons och vetandets inbördes förhallande.
Obs. sid. V, 3, 4, 6, 7, 20, 21, 24, 49, 54 ff.
Hägerström (A.): Aristoteles' etiska grundtankar och deras teoretiska förutsättningar.
Obs. sid. 53—56.
Josephson (A. G. S.): Afhandlingar och program, utgifna vid svenska och finska akademier och skolor 1855—1890.
Utgifven 1891—1893.
Obs. sid. 53 (Edfeldt), 130 (Leander), 196 (Sahlin), 250 (Widerström), 259 (Aberg).

LILJEQVIST: Om F. Bacons filosofi. I.
LILJEQVIST: S. Wägner, Filosofiens historia.
Recension i Nord. Tidskr.
Obs. sid. 415.
NYBLÆUS: Den fil. forskn. i Sverige. III: 2. Biberg, 2. b.
ODHNER: Lärobok i Sveriges, Norges och Danmarks historia för skolans högre klasser. Sjunde uppl.
Obs. sid. 306.
RING (H. A.): Litteratur- och Konst-historia.
I Enhvar sin egen lärare.
Obs. II del., sid. 448.
RYDBERG: Bibelns lära om Kristus, 5:e uppl.
Se fjärde uppl. 1880.
RYDBERG: En underbar man: Leonardo da Vinci. Föreläsning.
Refererad i Aftonbladet 1892. Äfven i Varia I.
Obs. sid. 159, 160 i Varia.
SAHLIN: Om det inre lifvet.
I Ups. Univ. Årsskr.
Obs. sid. 12—19, 33, 34.
SCHÉELE, von (F.): Kristendom och socialism.
I Svensk Tidskr.
Svensk Tidskrift: J. A. Eklund, Några grundtankar i Viktor Rydbergs diktning.
Recension.
TREFFENBERG: Yttrande vid kyrkomötet.
I kyrkomötets protokoll.
Obs. sid. 561, 562 (om de eviga straffen).
WALLGREN: Genmäle mot: Åberg, Om religionen och den mänskliga samfundsordningen.
I Svensk Tidskr. Jämte replik af Åberg.
VANNÉRUS: Om universum som ett helt.
Obs. sid. 3, 4, 6, 7, 13, 19, 54, 55 ff., 63, 64.
WIKNER: Syndasorg och förlåtelse.
I Läsning för hemmet.
ZETRÆUS: Tsätalät-ordens vishetslära. III.
Obs. sid. 5, 6, 8, 21 ff.
ÅBERG: Wikner, Carl Pontus.
I Nordisk familjebok, 17:e b., spalt. 968—971.
ÅBERG: Filosofisk sedelära. I. II.
Obs. sid. 20, 21, 46, 61, 76, 84, 89, 91 ff., 98, 101 ff., 105 ff., 109 ff., 130, 157, 158, 200 ff., i I; sid. 36, 92 i II.

1894.

AMBROSIUS: Om viljans uppfostran.
Obs. sid. 5—13.

Antiqvarisches Bücherlager — — enthaltend den philosophischen Theil der Bibliothek des Geh. Hofraths Professor Dr. M. W. Drobisch in Leipzig.
Obs. sid. 26 (Burman, Om kunskapens möjlighet), 32 (Hagström, Om betydelsen af historiens filosofi), 45 (Ribbing, Expositio cum crisi idealismi Berkeleyi).

ARFVIDSSON (H. D.): Religion och vetenskap.
Obs. sid. 37, 38, 89, 95, 139.

BERGSTRÖM (G.) och SCHÉELE, von (F.): Genmäle och Svar pa genmäle om kristendom och socialism.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 60.

BJÖRKLUND: Om förhållandet mellan själ och kropp från celllärans synpunkt. I.
Obs. sid. 21, 22, 25, 26, 29, 30, 35 ff., 44 ff., 54.

BURMAN: Om Schleiermachers kritik af Kants och Fichtes sedelära.
Obs. sid. 276—280.

EDFELDT: Om de etiska grundbegreppen.
I Ups. Univ. Årsskr.

FORSSELL: Gustaf II Adolf.
I Läsning för folket. Äfven separat.

FRIES (S. A.): Om skolunderv. i bibliska historien.
I Pedag. Tidskr.
Obs. sid. 573.

HJÄRNE (H.): Engelsk parlamentarism.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 265.

JACOBSSON (H.): Det religiösa intresset och den religiösa känslan.
Obs. sid. 7, 11, 16, 22.

Kristofer Tid (pseudonym): Om religionens och vetenskapens trefnad.
Obs. sid. 10, 27, 28, 52, 58—61.

LILJEQVIST: Om F. Bacons filosofi. II.
Obs. sid. 249, 250, 271—273, 304, 308, 309, 342.

Nordisk Familjebok: Åberg, L. H.
18:e b. sid. 356, 357.

NYBLOM: Skönhetslärans hufvudbegrepp.
I Svenska Akademiens handlingar. VIII. 1893.
Obs. sid. 251, 252, 267, 268.
PETRI (B. E.): De kristna trossanningarna populärt framställda.
Obs. sid. 420—424.
RYDBERG: Den mekaniska världsteorien.
I »Hvad är sanning?, öfvers. af A. Forsell» ss. inledande afh.
Äfven i Varia I.
Obs. sid. XXII—XXVIII i »Hvad är sanning?»
RYDBERG: Varia. Tankar och bilder. I.
Obs. sid. 11—18; hela Ting och fenomen; sid. 96 ff., 100, 104 —107, 117, 150, 151, 159, 160, 297, 298, 313—316, 343, 344, 347.
SAHLIN: Om moralisk förpliktelse och tillåtelse.
Föreläsning i Vet. Akad. hörsal den 2 nov.
Refererad i Svenska Dagbladet den 3 nov.
SCHÉELE, von (F.): Se Bergström, här ofvan.
SCHÉELE, von (F.): Om förh. mellan själ och kropp.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 367.
SCHÉELE, von (F.): Det mänskliga själslifvet, h. 1, 2.
Obs. sid. 9, 16, 17, 36, 37, 56—60, 67, 69, 70, 106, 112, 116—118.
TELNING (A. O.): Varde ljus: Aforismer.
Obs. många Boströmska tankar ur Wikners skrifter.
VANNÉRUS: H. Höffding.
I tidskr. Ord och bild.
Obs. sid. 583.
VANNÉRUS: Om den psykofysiska parallelteorin.
Obs. sid. 28 ff.
VANNÉRUS: Om den mekaniska världsteoriens betydelse.
I Finsk Tidskr.
Obs. Tom. XXXVII, sid. 64 ff.
VETTERLUND: Romantisk mystik.
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 462.
ÅBERG: Filosofisk sedelära. III, IV.
Obs. sid. 11 ff., 15, 16 i III; sid. 7 ff., 37, 65—83, 90 i IV.
ÅKERBERG: Teosofi och kristendom.
I Efteråt (spiritistisk tidskr.).
Obs sid. 181.

1895.

BOSTRÖM: Muntliga yttranden och utdrag ur bref till A. Nyblæus.
I Nyblæi Den fil. forskn. i Sverige, IV: 1.
Obs. sid. 4, 5, 6, 24, 39, 43, 45, 55, 58, 59, 64, 65, 70, 71, 74, 77, 97, 100, 103.

Aftonbladet, Dagens Nyheter, Nya Dagligt Allehanda, Svenska Dagbladet: Om L. H. Åberg †.
Tisdagen den 2 apr. (A. och N. D. A.); onsdagen d. 3 apr. (D. N. och S. D.).

ARFVIDSSON: Empiri och spekulation i teologien.
Obs. sid. 3, 33, 34.

BECKMAN (E.): Om Rydbergs Varia, I.
I Nordisk Tidskr.
Obs. sid. 165.

BUSCH (O. A.): Huru förklara dematerialisationsfenomenet?
I Efteråt, h. 47, 48.
Obs. sid. 62, 63.

CARLSON (E.) och STEFFEN (R.): Kort lärobok i psykologi på empirisk grundval.
Obs. förordet, sid. III; sid. 9, 10, 25, 47.

CARLSON och STEFFEN: Genmäle på doc. Liljeqvists kritik af C:s och S:s lärobok i psykologi.
I Pedag. Tidskr.
Obs. sid. 612, 613, 617.

EDFELDT: Om föremålen för den praktiska filosofiens propedeutik.
I Ups. Univ. Årsskr.

FORSSELL: Fjärde artikeln af fredstraktaten i Kiel d. 14 jan. 1814.
I Nytt Jurid. Arkiv, utg. af G. Holm. Afd. II. Bihang.
Obs. sid. 23.

JOCHNICK (W.): Några grundlinier till filosofien.
Obs. sid. 38, 50.

KEIJSER (E. J.): Herdabref till Skara stifts prästerskap.
Obs. sid. 12.

KEIJSER (G. J.): Religiös betraktelse vid Gustaf-Adolfs-festen i H. Lärarinneseminarium.
I Minne af Gustaf-Adolfs-festerna i H. Lärarinneseminarium och Normalskolan. Äfven separat.
Obs. sid. 25 i »Minne», sid. 2 i separattr.

LILJEQVIST: Carlson och Steffen, Lärobok i psykologi.
Recension i Pedag. Tidskr.
Obs. sid. 509—512.
NORSTRÖM: Om natursammanhang och frihet.
I Göteb. Högskolas Årsskr.
Obs. sid. 56, 150.
NYBLÆUS: Den filosofiska forskn. i Sverige, IV: Christopher Jacob Boström. 1.
Obs. däri:
a) åtskilliga muntliga yttranden och utdrag ur bref från Boström till Nyblæus;
b) Boströms afskedsord till sina åhörare, d. 12 maj 1863;
c) Wirséns verser vid Boströms begrafning.
PETERSEN (R.): Fra det svenske kirkeliv i de sidste hundrede aar.
Obs. sid. 290.
Redogörelse för Högre Lärarinneseminarium o. s. v.
Obs. sid. 8.
RUNSTRÖM (J. A.): Viktor Rydberg †.
I Post- och Inrikes Tidningar, n:r 221.
Däri följande yttranden om Rydberg:
»Han är den rätte arftagaren af Geijer och Boström» — —
»han kan i viss mån sägas ha kastat en slöja af outsäglig skönhet öfver deras idéer, aningar och drömmar».
Anm. Dessa få rader, i och med hvilka ingalunda Rydbergs eminenta själfständighet förringas, gifva en bättre karakteristik af Rydbergs betydelse än alla de afhandlingar, vi gjort bekantskap med, af författare, som ej förstått Rydbergs filosofiska ståndpunkt, hvilken han själf angifvit vara den boströmska (se Bibelns lära om Kristus, 4:e uppl. sid. 325, 326, i 5:e uppl. (1893) sid. 299, jämförda med många andra ställen så väl i detta arbete som annorstädes). De motivera också, hvarför vi i det föregående upptagit Rydbergs arbeten, åtminstone alla de större, äfven då de icke omedelbart beröra Boström eller hans filosofi.
RYDBERG: Vandringsmän.
I jultidningen God Jul. Två dikter.
RYDBERG: Ur kyrkans häfder.
RYDBERG: Den hvita rasens framtid.
Ss. inledning till öfvers. af: Kidd, Den sociala utvecklingen.
Obs. sid. XXXV, XXXVI.
RYDBERG: Om nakenhet och klädselsätt.
SCHÉELE, von (F.): Det mänskliga själslifvet, h. 3, 4, 5.
Obs. sid. 153 ff. (om rummet), 176 ff. (om tiden), 316, 323.

SCHÉELE, von (F.): Grundlinier till psykologien.
Obs. sid. 9, 24.
WIRSÉN: Axel Nyblæus, Den filos. forskn. i Sverige, IV: Christopher Jacob Boström, 1.
Recension i Vårt Land.
ZETHRÆUS: Tsätalät-ordens vishetslära. IV.
Obs. sid. 9, 12 ff., 41, 106, 124 ff.
ZÖLLER: Die Entwickelung des Menschen und der Menschheit.
Ett stycke äfven i festskriften till Boströms minne.
Obs. sid. 98 ff., 106—116 i separattr.
ÅBERG: Recension öfver »Hvad är sanning?»
I Svensk Tidskr.
Obs. sid. 124.
ÅBERG: Två profföreläsningar.
Obs. sid. 31, 32.

1896.

ADLERSPARRE (Sophie) och LEIJONHUFVUD (S.): Fredrika Bremer.
Obs. sid. 314, 335 i del. II.
Dagens Nyheter för den 27 aug.: Specialkandidaturer.
DANELL (H.): Religion och sedlighet.
Obs. sid. 93, 98, 124.
Efteråt, n:r 65.
Obs. sid. 145.
FORSSELL: Tal i Svenska Akademien ss. direktör.
I Akademiens handlingar. X. 1895.
Obs. Om Rydberg.
FRIES (S. A.): Fredrik Fehr.
Obs. sid. 20, 42, 43, 99, 179, 208 ff., 211, 213.
FRÖDING (G.): Stänk och flikar. 2:a upplagan.
Obs. företalet, sid. VII.
Göteborgs Aftonblad, den 31 dec. Christopher Jacob Boström.
HEDENSKOG (O.): Om offentlig atalsrätt.
Obs. sid. 6, 7.
KEIJSER (G. J.): Kristendomens historia. IV.
Ett stycke äfven i festskriften till Boströms minne.
Obs. Tillägnan och sid. 7—55, 57, 58, 68, 74, 75, 77, 78—81, 92—101, 134, 153, 231—235, 272, 309, 310, 313—315, 317, 324.
KEIJSER (G. J.): Annons i Aftonbladet, Nya Dagl. Allehanda, Vårt Land den 7 dec.; i Dagens Nyheter, Stockholms Dagblad, Svenska Dagbladet den 8 dec.

KEIJSER (G. J.): Tillkännagifvande (om festskriften till Boströms minne) i Stockholms Dagblad och Svenska Dagbladet, Nya Dagligt Allehanda och Vårt Land den 31 dec.
LARSSON (H. E.): Lärobok i psykologi på empir. grundval.
Obs. sid. 5, 6.
LILJEQVIST: Än en gång den Carlson-Steffenska psykologien.
I Pedag. Tidskr. Äfven separat.
Obs. sid. 4, 12, 13 i separattr.
LILJEQVIST: Christopher Jacob Boström.
I Göteb. Handels- och Sjöfarts-Tidning, den 31 dec.
LILJEQVIST: Antik och modern sofistik.
I Göteborgs Högskolas Årsskrift.
Obs. Tillägnan, förord och sid. 16, 33, 34, 68, 69, 71, 128, 135, 138, 142, 154, 158, 159, 170, 175, 176, 187.
NORBERG (O.): Hernösands Kongl. Gymnasium.
Obs. sid. 16, 17, 38—47, 59, 60, 62, 88, 89, 97.
Nordisk Familjebok: Boström, Kr. J.
19:e b., spalt. 1039.
ROHDIN (C.): Religion och kyrka.
Obs. sid. 143.
RUDIN: Inträdestal i Svenska Akademien öfver Rydberg.
Refereradt i sammandrag uti Aftonbladet, Nya Dagligt Allehanda, Stockholms Dagblad, Svenska Dagbladet och Vårt Land.
RYDBERG: Skrifter, utg. af K. Warburg. VII, XI, IV.
SANDAHL (G.): Det götiska templet, konsthist. utkast.
I Redogörelse för Piteå ensk. flickskola.
Obs. sid. 5.
SCHÉELE, von (F.): Det mänskliga själslifvet, 6:e häftet.
Obs. sid. 395.
Stockholms Dagblad, aftonuppl. den 31 dec.: Christopher Jacob Boström.
SÄTHERBERG (H.): Lefnadsminnen.
Obs. sid. 115, 140, 218.
VANNÉRUS: Till frågan om »jagets identitet».
Obs. sid. 5, 34.
VANNÉRUS: Om psykisk energi.
Obs. sid. 48, 49, 60 ff.
VANNÉRUS: Vid studiet af Wundts psykologi.
Obs. sid. 5, 6, 9—12, 416, 419, 423—430, 482.
VANNÉRUS: Psykofysisk naturalism.
I jultidn. Värmländingarne.
Obs. sid. 37, 38.

VETTERLUND: Viktor Rydberg och 80-talets ungdom.
I Dagny.
Obs. sid. 260, 261.
WIRSÉN: Under furor och cypresser. Diktsamling.
Obs. sid. 12 (Spinoza).
ÖRNBERG (V.): Svenska ättartal. XI.
Obs. sid. 96.

1897.

Januari.

*BOSTRÖM: De mente ac perceptione, i svensk öfversättning af Bygdén.
I Festskriften till Boströms minne, liksom de följande med * betecknade författarnes.
*BOSTRÖM: Facsimile ur ett bref till A. Nyblæus.
*BYGDÉN: Öfvers. af Boströms De mente ac perceptione.
Dagens Nyheter, den 2 jan.: Christopher Jacob Boström.
*EDFELDT: Chr. Jac. Boströms bevis för den absoluta idealismens nödvändighet och sanning.
*HÄGGSTRÖM (F. V.): Bref med anl. af förslaget att deltaga i festskr. till Boströms minne.
*KEIJSER (G. J.): Källor till Boströms och den boströmska filosofiens historia.
KEIJSER (G. J.): Notiz (om litteratur rörande Boström och hans filosofi).
I »Die Seelsorge», utg. af Liebermann.
Obs. sid. 14, 15.
*KLINGBERG: Om den sinnliga erfarenheten.
*KLINGSTEDT: I förtroligt samtal med mina konfirmander.
*LEANDER: Sedligheten såsom själslif.
*LILJEQVIST: Om filosofiens själfständighet.
*LINDER (N.): Yttrande om Boströms behandling af modersmålet.
*NORSTRÖM: Om patriotism och kosmopolitism.
Nya Dagl. Allehanda, den 7 jan.: Om ett stipendium vid Ups. univ. till Boströms minne.
Nya Dagl. Allehanda, extrablad den 9 jan.: Christopher Jacob Boström.
*ODHNER: Några ord om historieskrifningens uppgift.
Post- och Inrikes Tidningar, den 2 jan.: Om ett stipendium vid Piteå allm. läroverk till Boströms minne.

*Rydberg: Rummet och tiden.
*Sahlin: Om filosofiens metod enligt Boströms åsikt.
Schéele, v. (F.): Christopher Jacob Boström.
I Ny Illustr. Tidning (2 jan.).
*Schwartz: Några anmärkningar beträffande uppfostrans begrepp och mål.
Spilhammar (J. R.): Christopher Jacob Boström.
I Post- och Inrikes Tidningar, den 2 jan.
Stockholms Dagblad, morgonuppl. den 2 jan.: Kransarna å Chr. Jac. Boströms graf den 1 jan. 1897.
*Treffenberg: Tal vid aftäckningen af Boströms porträtt å Norrlands nationssal.
Vannérus: Christopher Jacob Boström.
I Ord och bild.
*Wirsén: Christopher Jacob Boström. Sång.
Vårt Land, den 2 jan.: Christopher Jacob Boström.
Åt minnet af Christopher Jacob Boström. Festskrift med Boströms porträtt. Utgifven af G. J. Keijser.
Innehållande — utom facsimile af en del af ett bref från Boström, öfversättning genom Bygdén af Boströms De mente ac perceptione, ett yttrande (om Boströms behandling af modersmålet), ställdt till utgifvarens disposition af författaren, N. Linder, en sång (till Boströms minne) af C. D. af Wirsén samt förteckning af utgifvaren öfver källor till Boströms och den boströmska filosofiens historia — uppsatser eller kortare yttranden af: Burman, Claëson (K.), Dahlbäck, Edfeldt, Flensburg (V.), Forssell, Grafström (F.), Häggström (F. V.), Keijser (G. J.), Klingberg, Klingstedt, Klockhoff (D.), Landtmanson (I. S.), Leander, Ligner, Liljeblad, Liljeqvist, Norström, Nyblæus, Odhner, Ribbing (Sig.), Rydberg, Sahlin (C. Y.), Schwartz (E.), Solander, Thorell (T.), Treffenberg, Widmark (E.), Zöller.

Tillägg.

Till anm. sid. II må läggas följande ord:
Hvad beträffar Forssells, Rydbergs och Wikners skrifter, äro vi öfvertygade, att ingen djupare skildring af den boströmska filosofiens historia kan genomföras utan beaktande af dessa framstående författares *hela* skriftställarebanor.
Till Forssells i förteckningen införda arbeten böra läggas äfven afhandlingarna 1869—1871 i Läsning för folket, nämligen:

Huru Sveriges riksdag kom till. 1869. — Huru ett förkrossadt folk blef starkt igen. 1870. — Våra utgifter för allmänna ändamål. 1870. — Hvad godt lära vi af kriget? 1870. — Våra skatter. 1871. — Om sockenbibliotek. 1871. — Tre högtider. 1871.

Till Rydbergs i förteckningen införda arbeten bör läggas De vandrande djäknarne, bondehistoria af Agricola, först utg. i Göteb. H. och. S. Tidning 1856, sedan separat och i Skrifter, utg. af Warburg (K.), 1896.

Såsom källor till Boströms och den boströmska filosofiens historia böra äfven räknas — bland annat otryckt — otryckta bref från eller till eller om Boström. Någon sådan samling — med undantag af de icke fåtaliga brefven rörande festskriften till Boströms minne — har emellertid utgifvaren ej varit i tillfälle att vare sig lära känna eller åstadkomma. Här må endast nämnas, att utgifvaren har i sin ägo tvenne bref från doc. E. A. Carlsten till doktor C. M. Petrelli, i hvilka förekomma yttranden om Boström. I det ena af dessa bref (den 16 okt. 1842) säger brefskrifvaren följande — för Boström karakteristiska — ord om sin disputation: »Betyget blef cum laude. Det gafs väl af Schröder under Boströms bortovaro, men till min fägnad gjorde B. sig besvär vid sin aterkomst att genomläsa den och förklara sig med den nöjd. Själfva åsikten är i stark opposition med hans, men han medgaf mig hafva klart och raskt trakterat ämnet.»



BOSTRÖMS GRAF DEN 1 JAN. 1897.

CHRISTOPHER JACOB BOSTRÖM.

SÅNG

AF

CARL DAVID AF WIRSÉN

—

1.

En nyårsnatt han föddes högt i Norden,
hans själ blef klar som hemlandsälfvens våg,
han är vår tankeforsknings furste vorden,
och i hans lära nyårsskifte låg.

Han var ett snille, ej en lärd allenast:
en hög natur hans föredrag gaf lif,
hans skådning omslöt tingets kärna genast,
hans ljusa genius var antikt naiv.

Ett plastiskt tycke ägde talets hållning,
liksom i lynnet något mejsladt fanns;
i kornig marmors lefvande förtrollning
hans lärobyggnad trädde fram i glans.

Men stundom kom ett eldsken, som på härden,
när smältan bäres färdig fram ur ugn,
och stundom majestät fick tankevärlden
som en omätlig ocean i lugn.

Ibland sarkasmen gaf en lindrig krusning
åt spegelvagens jämna harmoni,
ibland på abstraktionen föll en ljusning
af bilder ur en solig fantasi.

Besteg han än de högsta svindelbranter,
han ägde jämvikt, när han mest var djärf.
Hans sanningssatser hade bundsförvanter
i många vetenskapers ljusförvärf.

Hans vishetstempel ägde peristyler
af forskningar i hvarje sak af vikt,
i stränga matematiska kalkyler,
i häfd, i stjärnelära, klassisk dikt.

Den svaga stämman verkade så lifligt
med öfvertygelsens sublima makt,
man fick ett intryck djupt och obeskrifligt:
den mannen tror på hvarje ord han sagt.

Inspiration det var, fast ögat fördes
ibland till schemat i ett skrifvet blad,
den guldknapp-prydda käppen lindrigt rördes
vid hvarje kedja i bevisens rad.

Ur skaldeverk han gaf åt sina teser
belysning, verklighetens saft och färg,
med strofer än ur sofokleiska pjeser,
än med en älskad vers af Runeberg.

Ty i sin visdoms alla arsenaler
han rörde fritt sig om och utan tvång,
och till hans hjälp än kommo integraler,
ellipser än och än en Pindars-sång.

Med tankeskärpan, som hvar härfva reder,
omedelbarhet sällsamt enad var,
och därför blef alltjämt i sin kateder
den lille mannen stor och underbar.

Han mycket tänkt och sagt, han föga skrifvit,
åt ungdomslärarns kall han gaf sitt jag.
På papper verket har en torso blifvit:
en världsbild rymde hvarje föredrag.

———

2.

Om djupa andefrågor rördes striden
det tidehvarf, då han till verket skred.
Ej Gud var längre upphöjd öfver tiden
men drogs i ändlighetens hvirflar ned.
Gud en historia fick: själf omedveten,
han vann i världsprocess medvetenheten,
idén dök ned i timlighetens älf
och fick hos tänkarn klarhet om sig själf.

Men med detsamma, se, hur mänskan mister
odödligt lif och frihet, ansvar, allt!
Hon är ett bräckligt skal, som plötsligt brister,
världsandens hylsa, flyktig stoftgestalt,
ett stadium, som idéen genomlöper,
förgänglig form, som demiurgen stöper
och sedan spränger, våg, som rinner bort,
sen hon fått spegla solen ganska kort.

Den vishetsläran passar ej i grunden
för svenskens sinne. Evighetens tro
han ärft från hedenhös ur Mimerslunden,
hans aning ilar öfver Bifrosts bro,
om andevärldar talar stjärnenatten,
om helig längtan brusar forsens vatten,
och nordbon tror ej, när man honom lär,
att Gud är ändlig, anden dödlig är.

Och tänkarn med den fosterländska anden
det svenska lynnet grep och ställde fram
med stilla segerkraft i Nordanlanden
en tankebyggnad hög och allvarsam:
Gud är densamme nu och alla dagar
och underkastad ingen växlings lagar,
det mänskan är, hvars syn, fast djup, är skum,
och det är hon, som binds af tid och rum.

Och dock, förborgadt, i sin själ hon gömmer
ett innehåll af andlig, evig art.
Naturn, som utom oss sitt drömlif drömmer,
är samma innehåll, ej fattadt klart.
Vi fatta endels, skymningslikt, i gruset,
men skymning funnes aldrig utan ljuset,
och Gud är ljuset, allt han ser och vet,
han är fullständig, bristfri verklighet.

Gud är system. Hans monarki af andar
i honom lefver, han den bär i sig.
O ljud, som ej med missljud sig förblandar:
»Jag är i Fadren, liksom I i mig.»
All tankes högsta gåtas tydning heter:
ett heligt rike af personligheter,
och så får lifvet ändamål och lag,
och jagen enas i ett högsta jag.

Hvar har jag hört på annat sätt detsamma?
Det var i Hellas. Samma strålflodsglans
jag såg en gång kring Platos tinning flamma,
men med en annan skiftning, som var hans.
Hans svala marmorvärld är skön som ingen,
men lif hos honom sakna tanketingen,
det en Pygmalion kräfs, som med sitt ord
dem lifvar. Och han kom från Sveriges jord.

Oförberedt står intet stort. Arkader
från fordom stödja hvarje visdomshus,
Platonska tankar, Leibnizska monader
stå upp hos Boström i förklaradt ljus,
och dragen af den nya andestaten
jag skymta sett hos Kant i »postulaten»,
hos Geijer, Biberg. — *Han* kom icke först,
men han var egendomligast — och störst.

Är allt därmed fullbordadt? Ingalunda;
i inga former lifvets fullhet ryms,
men det är nog, att, hvilka öden stunda,
hans stora bild omöjligt undanskyms.

Jag kan på inga mänskosatser svära,
och något saknar jag i mästarns lära,
förmäten fordrar jag en annan syn
på synd, på bön, försoning och försyn.

Men detta snilles verk skall dock förblifva.
Ack, sången, som en färgrik slöja bär,
kan aldrig, aldrig dragen återgifva
af tankevärld, som klart kristallisk är.
Men då jag hört så ljudligt prisas mången,
hvars tanke blott ett eko var, i sången
jag lägger denna krans, som vördnad vred,
för Nordens största tänkarminne ned.

3.*

Sex lustrer framhvälft, sedan från töcknens ö
din ande upphann ljusets och lugnets land,
det helga fastland, hvilkets hägring
väcker härnere oändlig längtan.

Hur enkelt djupsint bilden i minnet står,
en bild i brons, fullödig och ren och fast,
hvars stilla storhet tidens släkte
undrande halft och i häpnad skådar!

Det finns hos stormän stundom ett eget drag
af barnets enfald midt i de största värf,
af hög naturkraft, hvilken griper
alla med fläktar från gyllne åldern.

Det draget utmärkt dig. För din lugna blick
oändligt solklart breddes systemet ut,
och allt stod malmfast, ljust och säkert,
tänkande själ, för ditt inre öga.

* Denna tredje sång är en omarbetning af en dikt, som författaren, då tjugutreårig, skref vid Boströms jordfästning, 1866. I sin ursprungliga form återfinnes dikten hos Axel Nyblæus i fjärde delen af hans verk öfver den filosofiska forskningen i Sverige. Omarbetningen har föranledts af författarens numera långt strängare uppfattning af den antika meterns lagar

Till högre lifsrymd redan har styrts din färd,
idéers alpluft mött sin förtrogne vän,
och Plato fridsällt längesedan
nordiske fränden har sagt välkommen.

Men Sveriges ungdom svär på din sekeldag
att modigt, trofast kämpa för ljus och rätt,
för sannings fjärrsyn, hvilken mäktar
segra med dig öfver stundens bländsken.

Innehållsförteckning

med upplysningar och rättelser.

Sid.

Ett stycke ur Om prof. Boströms filosofi (i Claësons Skr. II). Detta stycke tryckt 1859. I öfverskriften bör stå Claëson i st. f. Claéson. I styckets titel förekommer, här utesluten, hänvisning till Boströms Grundlinier till filosofiska statsläran, hvilken bok åsyftas på sidan 123, rad. 8 nerifr. Å sidan 130, rad. 15 ofvfr. bör i st. f. recensenten stå Recensenten.

Ett stycke ur en afhandling i Svensk Litteratur-Tidskrift, utg. af C. R. Nyblom, 1866.

Titeln i festskriften af festskriftens utgifvare. Afhandlingen är en recension af ett arbete: Om vår tids kyrka och kristendom, betraktelser af en kyrkans tjenare.

Recensenten gillar författarens åsikt om, att vår svenska statskyrka icke kan blifva stark genom blott yttre stöd, emedan det nya lifvet måste komma inifrån och därur utveckla sig på ett naturligt och okonstladt sätt. Men recensenten anser ock, att man icke kommer till något tillfredsställande resultat, så länge man icke både bestämmer statskyrkans begrepp och afgör förhållandet mellan de mänskliga samhällena, betraktade ss. organer för religionen eller ss. kyrkor. Det i festskriften införda stycket utgör ett bidrag till utredningen af de båda sistnämnda frågorna.

I noten å sidan 136 bör efter recension tilläggas (utgifvarens anm.).

Ett stycke ur Teistiska estetiken i Tyskland, utgifven 1866.

Titeln i festskriften af festskriftens utgifvare, sammansatt af uttryck, som i stycket förekomma.

Å sidan 140, raden 16 ofvfr. bör ordet bestämningar fattas likbetydande med momenter. Å samma sida, raden 21 nerifr. bör kommat efter förnimmelser utgå.

Förut tryckt 1850.

Noter, som innehålla *endast* hänvisningar till eller citater ur andra skrifter äro uteslutna.

Å sidan 158, raderna 7, 6 nerifr. böra orden Schelling, Hegel sta med stor stil.

Anm. till sid. 166: Boströms från Ligners afvikande *bevisning* för monarkiens nödvändighet i en förnuftsenligt ordnad stat är af Claëson framställd härofvan sid. 121.

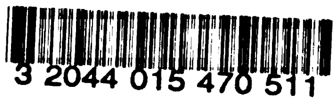
Anm. 1. Den för festskriften afsedda afhandlingen Om Martensens gudsbegrepp af GUSTAF SJÖBERG har icke kunnat i densamma intagas, emedan den på grund af författarens iråkade sjukdom ej hunnit inom den föreskrifna tiden fullbordas och förf. ej velat lämna endast en del af densamma.

Anm. 2. Ett hittills otryckt manuskript af NILS VILHELM LJUNGBERG, hvilket af professor F. Wulff lämnats till utgifvaren för festskriftens räkning, har icke kunnat i densamma intagas på grund af dess alltför sena inlämnande.

Anm. 3. Uppsatserna och yttrandena äro i festskriften införda i den ordning, i hvilken de förelegat färdiga till tryckning.



[redacted] 2 mars 1906 i d



innehölls 20 tidningsnummer af signerade eller på annat sätt kända förf. uppsatser:

			Författare:
Stkhlms Dagbl.	1	nummer	C. G. Sahlin
Vårt land	2	"	Eug. Schwartz, P. M. G. S. Frick
Sv. Dagbl.	1	"	
Morgonbl.	1	"	P. Waldenström
Upsala T.	1	"	C. Y. Sahlins fa
Östersunds P.	1	"	Jacobsson
Helsingborgs P.	1	"	V. Söderson
Göteborgs Aftonbl.	1	"	E. Klingstedt
Aftonbladet	3	"	G. J. Keijser, Kling G. Claëson
Dagligt Allehanda	1	"	G. J. Keijser, Wird
Folkbladet	5	"	Pira, Harald, Kr son, Leander, Sjöhammar
Lunds Dagbl.	1	"	
Posttidn.	1	"	
Socialdemokr.	1	"	

